IUGJEPS
Vol 30, No 1, 2022, pp 760-791

ISSN 2410-5201

مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية (عقيدة – تفسير – حديث)

تاريخ الإرسال (31-12-2020)، تاريخ قبول النشر (9-3-2021)

مناهج المتكلمين في إثبات وجود ربِّ العالمين ومقدماتها



اسم الباحث الأوّل: أ.د. الليث صالح عتوم [1] *

اسم الباحث الثاني : أ. محمد أمين غالية [2]

[1] اسم الجامعة والبلد (للأول) العقيدة والفلسفة الإسلامية- كلية الدعوة وأصول الدين-جامعة العلوم الإسلامية العالمية-المملكة الأردنية الهاشمية

[2] اسم الجامعة والبلد (للثاني) باحث - دائرة الإفتاء الأردنية - الأردن

* البريد الالكتروني للباحث المرسل:
E-mail address: Laithotoom89@yahoo.com

https://doi.org/10.33976/IUGJIS.30.1/2022/25

الملخص:

جاء هذا البحث ليناقش مبحث المعرفة المؤدية إلى البراهين الدالة على وجود الله سبحانه وتعالى واللوازم الثابتة بثبوت واجب الوجود، حيث ناقش البحث آراء المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية في أول الواجبات على المكلف، ومفهوم النظر، وحجيته إن كان نظراً صحيحاً، ثم الاستدلال على البراهين المُثبتة لوجود الله سبحانه وتعالى سواء كانت هذه البراهين عقلية كما ذهبت إليه المعتزلة والماتريدية، أم عقلية وشرعية كما رجح ذلك الأشاعرة، وقد أشار الباحث إلى بعض المذاهب الفلسفية العرفانية في ثنايا البحث وهي وإن كانت بعيدة عن الاستدلال والنظر، فقد تم ذكرها لمعرفة مناهج بعض الفرق وما ذهبت إليه باعتبارها تنتسب إلى هذه الفرق الكلامية.

وخَلُصَ البحث إلى معرفة الأدلة والبراهين المثبتة لوجود الله تعالى عقلاً بالأدلة التي اعتمدها العلماء، وشرعاً من خلال النظر والاستدلال بآيات الكتاب الحكيم والسنة النبوية المتواترة، مع الإجماع على دلالات ألفاظهما، ومعرفة ما يلزم لهذا الثبوت هذا الوجود من الصفات التي تنزه واجب الوجود عن النقص، أو ما يتعارض مع ثبوت وجوبه في القِدم، وعدم احتياجه للمكنات والحوادث.

كلمات مفتاحية: (الوجود، أول واجب، النظر، الأعراض والجواهر)

Title in English (Methodologies & their Introductions Used by Theologians to Prove Allah`s Existence)

Abstract

This research addresses the knowledge leading to the evidences proving that Allah exists along with that which is inseparable from the necessary existent. Views of theologians from amongst the Mu`tazila, Al Asha`rah, and Al Maturddiyah regarding the first obligation of the responsible Muslim, the concept of contemplation and its evidence in case it is authentic and directing that evidence-be it intellectual as adopted by the Mu`tazila and Al Maturddiyah or intellectual and legal as adopted by Al Asha`rah-proving the existence of Allah, have been examined. Reference is also made to some schools of speculative theology (Kalam),such as the Gnosticism.

This paper concludes with the intellectual proofs and evidences adopted by the scholars proving that Allah exists, in addition to the legal proofs and evidences based on contemplation and verses from the Glorious Quran, the recurrent Prophetic Sunnah along with agreeing on the denotations of their expressions, knowing the attributes that clear the necessary existent from any shortages, or what contradicts with proving His existence in ancient times and that He the Almighty doesn`t need any of His creatures.

Keywords *1-Existence 2-First Obligation 3-Contemplation 4-Non-Physical Attributes and Essence*

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين، وبعد:

فإن علم الكلام – وهو اسم من أسماء علم العقيدة الإسلامية – الذي موضوعه الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج والبراهين العقلة والنقلية، من أجلّ العلوم وأشرفها ، فهو علم ممدوح بهذا التعلق، وقد حاز شرفه من عظم ما يتعلق به، فإن شرف العلم من شرف المعلوم، ولما كان علم الكلام مرتبط بمعرفة الله سبحانه وتعالى وإقامة الدليل على وجوده، ودفع الشبهات والانحرافات الفكرية والعقائدية للملحدين والمشككين، فقد عكف العلماء من أعلام الإسلام على تعلمه ودراسته، وعلى الرغم من استفادة علماء الإسلام من علم المنطق باعتباره علم آلة يتوصل به إلى المعرفة الصحيحة، بضبط القوانين العقلية، إلا أنهم استطاعوا الاستفادة من هذا العلم الجليل وتطويعه في بيان المعارف المؤدية إلى الأدلة والبراهين المثبتة لوجود الله تعالى، حيث أن هذه الأدلة والبراهين تتوافق مع العقول السليمة، ولا تعارض النصوص الصحيحة، بل توافقها، وقد جمع علم الكلام بين علمين جليلين عظيمين وهما علم العقائد وما يتضمنه من وجوب معرفته في حق الله سبحانه وتعالى ورسله الكرام، وبين علم أصول الدين الذي يتعرض لبيان كلِّ عقيدة وبرهانها العقلي والسمعي.

ومع تعمق البحث عند المتكلمين وقع الخلاف في بعض مسائل المعرفة الدقيقة التي هدف من خلالها المتكلمون إلى ضبط القواعد العقلية لتوجيه النظر والاستدلال توجيهاً صحيحاً ينسجم مع المسلمات الدينية، ومن هذه الاختلافات ما كان لفظياً شكلياً كأول الواجبات على المكلف، ومنها ما كان له تأثير في الأحكام الاعتقادية، كثبوت واجب الوجود عقلاً أم شرعاً وما يترتب عليه من نجاة أهل الفترة من عدمه.

وكذلك فإن مبحث الوجود وإثباته سار ضمن منهج علمي ومعرفي واضح ولم يأتِ اعتباطاً وإنما سار ضمن تسلسل عقلي منطقي دلنا عليه الشارع الحكيم من خلال آيات الكتاب الحكيم والسنة النبوية المطهرة.

فمع إثبات واجب الوجود ثبتت له لوازم توصل إليها العلماء عن طريق النظر والاستدلال، كوجوب الوحدانية والقِدم، والوجود الأزلي، وتنزهِ الله تعالى عن الحلول في الحوادث أو حلول الحوادث فيه، وأنه تعالى ليس بجسم ولا عرض، ولا يحويه مكان أو يجري عليه زمان، وأنه تعالى غير متحيز أو في جهة، وأن وجوده على عرشه وجود مكانة، لا وجود مكان، وقد وقع بعض الاختلاف في اللوازم المتعلقة بهذا الوجود، كموضوع رؤية الله تعالى، بين المثبتين لها باعتبارها من متعلقات الوجود وقد دلت عليها النصوص الحكيمة، وبين نافٍ لها باعتبارها من النقائص التي لا تنسب إلى الله تعالى.

فجاء هذا البحث المتواضع ليسلط الضوء على هذه المسائل من خلال تلخيص جهود العلماء وآرائهم، واعتصار أهم النتائج من أدلتهم وبراهينهم، سائلين الله تعالى التوفيق والسداد.

مشكلة الدراسة:

إن مبحث المعرفة عند المتكلمين هو الأصل الأول الذي بنى عليه المتكلمون البراهين المؤدية إلى العلم الضروري، وإذ وقع الاختلاف في بعض مسائل هذا المبحث، جاء هذا البحث ليكشف عن مكامن الاختلاف وأسبابه، والنتائج التي ترتبت عليه في إثبات البراهين والأدلة وحجيتها.

فجاء هذا البحث لجيب على الأسئلة الآتية:

1. ما مسائل الاختلاف بين علماء الكلام في مباحث المعرفة التي يتوصل بها إلى إثبات البراهين الدالة على وجود الله تعالى.
2. ما طرق التوصل إلى معرفة البراهين الدالة على الوجود، وهل يتم التوصل إلى علم يقيني أم ظني؟
3. ما الاختلاف في تعريف الوجود عند المتكلمين وما أثره على اختلاف إثبات الصفات اللازمة لواجب الوجود؟
4. ما الأدلة التي اعتمدها المتكلمون في إثبات واجب الوجود؟ وما لوازم هذا الإثبات؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

- بيان أن مبحث الوجود وإثباته سار ضمن منهج علمي ومعرفي واضح ولم يأتِ اعتباطاً وإنما سار ضمن تسلسل عقلي منطقي دلنا عليه الشارع الحكيم من خلال آيات الكتاب الحكيم والسنة النبوية المطهرة.
- الكشف عن نقاط الالتقاء والاختلاف في منهجية التوصل إلى إثبات وجود الله تعالى، وأثرها في المسائل الأصولية كصفات الله تعالى وما يترتب على ذلك، والمسائل الفرعية كحكم أهل الفترة.
- بيان اختلاف المتكلمين في تعريف الوجود وأثره على اختلاف إثبات الصفات اللازمة لواجب الوجود.

الدراسات السابقة:

إن مسألة مناهج المتكلمين في معرفة وجود الله سبحانه وتعالى مسألة تتعلق بمسائل المعرفة التي بسطها العلماء مفرقة في كتب العقيدة وعلم الكلام وقد اختلفت مناهجهم ومذاهبهم في هذه المسألة، ولم يتعرض كثير من الباحثين إلى هذه المسألة في مباحث خاصة تجمع هذه الآراء والمذاهب وتقارن بينها وتستنبط الراجح منها، وإنما اقتصر ذكرها بشكل مقتضب في بعض الرسائل والبحوث نذكر منها:

1. رسالة ماجستير بعنوان، أول اجب على المكلف وطرق معرفة وجود الله دراسة مقارنة، للطالب، عبد الله طه محمد أبو شاور، إشراف الدكتور راجح عبد الحميد الكردي، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، آب، 2011، وقد اعتمدت هذه الرسالة على عرض آراء العلماء والمذاهب في مسألة معرفة وجود الله، غير أنها لم تنهج منهج المتكلمين في بسط هذه الآراء وإنما اعتمد كاتبها على الطريقة الأثرية السلفية في بسط الأقوال والترجيح بينها، كما جاء تخصص الرسالة في جزء واحد من أجزاء مناهج المتكلمين في معرفة وجود الله وهو تحقيق أول واجب على المكلف ومذاهب العلماء في ذلك.
2. رسالة ماجستير بعنوان: منهج المتكلمين في إثبات وجود الله تعالى/ صالح محمد محي الدين حسين الكيلاني، جامعة آل البيت، كلية الشريعة، الأردن.
3. رسالة دكتوراه، بعنوان: منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله تعالى (عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة) الباحث، يوسف محمد صالح الأحمد، كلِّيَّة الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكَّة المكرَّمة– السعوديَّة.

منهج الدراسة:

سيستخدم الباحث المنهج التحليلي، والمنهج النقدي في هذا البحث.

وقد جاء هذا البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

المبحث الأول: منهج المعرفة المؤدي إلى البحث في جود الله تعالى، وقد جاء في أربعة مطالب:

المطلب الأول: أول واجب على المكلف:

المطلب الثاني: معرفة الله تعالى هل هو أمر ضروري أم نظري؟

المطلب الثالث: النظر في معرفة وجود الله تعالى هل تكون شرعاً أم عقلاً:

المطلب الرابع: إفادة النظر للعلم

المبحث الثاني: منهج استدلال المتكلمين على إثبات وجود الله تعالى ولوازمه، وقد جاء في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الوجود عند المتكلمين.

المطلب الثاني: البراهين على وجود الله تعالى

المطلب الثالث: لوازم إثبات وجود الله تعالى عند المتكلمين

المبحث الأول: منهج المعرفة المؤدي إلى البحث في جود الله تعالى:

المطلب الأول: أول واجب على المكلف:

إن هذا المبحث يأتي كمقدمة لبيان طرق المتكلمين في إثبات وجود الله تعالى، لاعتبار أن هذا المبحث مقدمة لوصول المتكلمين لمنهجهم في إثبات وجود الله تعالى والدافع والمحرك إلى معرفة وجود الله تعالى، حيث ذهب عموم المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة أن أول الواجبات هو النظر في معرفة الله سبحانه وتعالى، وقد عرّف القاضي عبد الجبار النظر بأنه "نظر القلب، وحقيقة ذلك هو الفكر، لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً، ولا مفكر إلا ناظراً بقلبه، وبهذا تُعلم الحقائق"[1].

فذهب المعتزلة إلى أن أول الواجبات على المكلف هو النظر لمعرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يُعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن يعرف بالتفكر والنظر، والنظر الذي يقصده القاضي عبد الجبار متعلق بما يقترن به من القرائن.

أو هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن، كما ذكره الإمام الآمدي ونسبه للباقلاني، واختار هو أن النظر هو عبارة عن تصرف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب لتحصيل ما ليس حاصلاً في العقل[2].

وعرفه الإمام الرازي بأنه: ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها إلى تصديقات أخر، والتصديق: هو إدراك النسبة بين مفردين فأكثر، وهذه النسبة إما موجبة وإما سالبة[3].

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، 12/4.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، 63/1.

(3) الرازي، المحصول في علم الأصول، 105/1.

يقول القاضي عبد الجبار: "إن النظر لفظة مشتركة بين معانٍ كثيرة: قد يذكر ويراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماساً، وقد يذكر ويراد به الانتظار، وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة، وقد يذكر ويراد به المقابلة، وإنما تتميز هذه الأنظار بعضها من بعض بما يقترن بها من القرائن وينضاف إليها من الشواهد"(1).

ويقول الإمام الإيجي في بيان اتفاق الأشاعرة مع المعتزلة في أن أول الواجبات النظر، فقال: "النظر في معرفة الله تعالى، أي لأجل تحصيلها واجب إجماعاً منا ومن المعتزلة"(2).

والحقيقة أن هذا الإجماع غير واقع في الحقيقة بين المتكلمين ظاهراً، وإن كان صحيح عند الجمع بين الأقوال والتوفيق بينها، حيث ذهب جماعة من المعتزلة كأبي علي الجبائي أن الشك هو أول الواجبات على المكلف لأن القصد إلى النظر سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل أو وجود النظر مع ما يمنعه.

وقد نسب ابن حزم الأندلسي القول بالشك إلى الأشاعرة خطأً وأثخن بالكلام فيه فقال: "وأما الأشعرية فإنهم أتوا بما يملأ الفم وتقشعر منها جلود أهل الإسلام، وتصطك منها المسامع، ويقطع ما بين قائلها وبين الله عز وجل، وهو أنهم قالوا: لا يلزم طلب الأدلة إلا بعد البلوغ، ولم يقنعوا بهذه الجملة حتى كفونا المؤونة، وصرحوا بما كنا نريد أن نلزمهم، فقالوا غير مساترين: لا يصح إسلام أحد حتى يكون بعد بلوغه شاكاً غير مصدق، وما سمعنا قط في الكفر والانسلاخ من الإسلام بأشنع من قول هؤلاء القوم"(3).

والحق بأن مذهب الشك هو قول مرجوح ردّه عامة المتكلمين(4)، ردّه الإمام الإيجي في كتابه المواقف باعتبار أن الشك ليس بمقدور باعتباره من الكيفيات كالعلم وإنما المقدور تحصيله أو استدامته بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شيء منهما بمقدمة، ولأن الشك يفضي إلى الوهم وعدم العلم وهو أمر ممتنع في المعرفة.

وردّه كذلك الإمام الآمدي بأن ابتداء حصول الشكل في الله ليس مقدوراً للمكلف وإنما هو واقع بدون اختياره فلا يقع الوجوب بالتكليف عليه، وإنما يكون التكليف بالمقدورات(5).

وذهب الإمام الأشعري إلى أن أول الواجبات على المكلف هو معرفة الله سبحانه وتعالى، واستدل على ذلك بأن معرفة الله هي أصل المعارف والعقائد الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية(6).

وأما الإمام الباقلاني فيرى أن أول الواجبات هو القصد إلى النظر ومعرفة الأوائل والمقدمات التي لا يتم له النظر في معرفة الله تعالى وتوحيده وما هو عليه من صفات إلا بامتلاكها(7).

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص45.
(2) الإيجي، المواقف في علم الكلام، 162/1.
(3) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 33/4.
(4) الإيجي، المواقف، 167/1.
(5) الآمدي، أبكار الافكار، 108/1.
(6) الإيجي، المواقف، 165/1.
(7) الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص13.

وبالنظر إلى ما ذهب إليه المتكلمون في أول الواجبات على المكلف يتضح أن الخلاف بينهم إنما هو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، وأن ما ذكروه يدل على اتفاقهم إلى أن النظر هو الأصل في العمل المؤدي إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، وأنه هو الوسيلة إلى ذلك، وإن كان المقصود الأسمى والمطلوب النهائي هو التوصل إلى معرفة الحق سبحانه وتعالى، ولذلك جمع الإيجي بين هذه الأقوال كلها ووفق بينها باعتبار أن الخلاف القائم إنما هو خلاف لفظي بالجمعة من باب أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر.

فقال الإمام الإيجي: "والحق إنه إن أريد أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة، وإن أريد الأعم فهو القصد إلى النظر، لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق"[1].

وقد وافق الماتريدية الأشاعرة والمعتزلة في مذهبهم أن أول واجب على المكلف هو النظر، والمقصود عندهم النظر المطلق الذي يعني عموم التدبر والتفكر والتأمل، حيث يقول الإمام الماتريدي بإبطال التقليد في كتابه التوحيد، مستدلاً على ذلك بالحاجة إلى النظر والاضطرار إليه في علم الحس والخبر، فكان الماتريدي يرى أن النظر هو الحاكم والمرجع الذي لا بد من الرجوع إليه في علم الحس والخبر[2].

ويرى الإمام الماتريدي أن النظر هو الوسيلة إلى معرفة ما في الخلق من الحكمة وما فيه من الدلالة على من أنشأه، كما تعرف به القديم وتميزه عن الحادث، وكل ما لا سبيل إلى العلم به إلا بالنظر، وقد جاء الأمر بالنظر والترغيب به والإشارة إليه في أكثر من موضع في كتاب الله تعالى، كقوله تعالى (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت) الغاشية: 17، وقوله تعالى: (وفي أنفسكم فلا تبصرون) الذاريات: 21، وغيرها من الآيات الدالة على وجوب النظر،[3] كما يقرر الأشاعرة ذلك.

وقد فسر الإمام الطبري هذه الآية بقوله:" اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك, فقال بعضهم: معنى ذلك: وفي سبيل الخلاء والبول في أنفسكم عِبرة لكم، ودليل لكم على ربكم، أفلا تبصرون إلى ذلك منكم" [4] . وقال ابن كثير فيها :" قال قتادة: من تفكر في خلق نفسه عرف أنه إنما خلق ولينت مفاصله للعبادة" [5] .

ويقول الإمام الماتريدي في تفسير قوله تعالى: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت): " ثم النظر في رفع السماوات والتفكر في خلقها بغير عمد ترونها والنظر والاعتبار في خلق الإبل ونصب الجبال وسطح الأرض، وهو البسط – مما يوجب القول بالبعث، ويدعو إلى وحدانية الرب تعالى، وإلى القول بإثبات الرسالة، وذلك أن الذي كان يحملهم على إنكار البعث هو أنهم كانوا يقدرون الأشياء بقوى أنفسهم؛ فكانوا يظنون أن القوة لا تبلغ هذا؛ إذ إحياء الموتى خارج عن وسعهم، فلو نظروا، وتفكروا في خلق السماوات والأرض، لعلموا أن قوة اللَّه غير مقدرة بقوى الخلق، وذلك أن السماوات خلقت ورفعت في الهواء بغير عمد،

(1) الإيجي، المواقف، 121/1.
(2) أبو شاور، أول اجب على المكلف وطرق معرفة وجود الله دراسة مقارنة، ص164.
(3) الماتريدي، التوحيد،135/10-173.
(4) الطبري، تفسير الطبري، 26/ 239 .
(5) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 4/ 247 .

وأقرت كذلك، لا تنحدر عن موضعها، ولا تتصعد، ولو أراد أحد أن يقر في الهواء ريشة حتى لا تسقط ولا تتصعد لم يقدر عليه؛ فيكون في ذلك تنبيه أن قدرته قدرة ذاتية ليست بمستفادة"[(1)].

وذهب أهل الحديث إلى أن أوّل الواجبات على المكلف هو التوحيد، واستدلوا على ذلك بقول الله تعالى: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) آل عمران: 64، ومن الحديث النبوي الشريف بقول النبي صلى الله عليه وسلم لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى اليَمَنِ، قَالَ: «إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ، فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ»[(2)].

قال ابن القيم: "كَانَ الصَّحِيحُ: أَنَّ أَوَّلَ وَاجِبٍ يَجِبُ عَلَى الْمُكَلَّفِ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، لَا النَّظَرُ، وَلَا الْقَصْدُ إِلَى النَّظَرِ، وَلَا الشَّكُّ – كَمَا هِيَ أَقْوَالٌ لِأَرْبَابِ الْكَلَامِ الْمَذْمُومِ، فَالتَّوْحِيدُ: أَوَّلُ مَا يَدْخُلُ بِهِ فِي الْإِسْلَامِ، وَآخِرُ مَا يَخْرُجُ بِهِ مِنَ الدُّنْيَا، كَمَا قَالَ النَّبِيُّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –: «مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؛ دَخَلَ الْجَنَّةَ» ، فَهُوَ أَوَّلُ وَاجِبٍ، وَآخِرُ وَاجِبٍ، فَالتَّوْحِيدُ: أَوَّلُ الْأَمْرِ وَآخِرُه"[(3)].

وقد أُجيب عنه بأن هذه الآيات والأحاديث لا تعارض بينها وأنه من قبيل اختلاف التنوع كما مرّ بل في هذه الآيات دليل لمن قال بأن أول الواجبات المعرفة وبه استدل بحديث معاذ بن جبل، إمام الحرمين الجويني، بحيث أنه لا يتأتى الإتيان بشيء من المأمورات على قصد الامتثال ولا الانكفاف عن شيء من المنهيات على قصد الانزجار إلا بعد معرفة الآمر والناهي.

واستُدل به كذلك على أن المعرفة لا تتأتى إلا بالنظر والاستدلال وهو مقدمة الواجب فيجب فيكون أول واجب النظر وأن النظر ذو أجزاء يترتب بعضها على بعض فيكون أول واجب جزأ من النظر، وجُمع بعضهم بين هذه الأقوال بأن من قال أول واجب المعرفة أراد طلبا وتكليفا ومن قال النظر أو القصد أراد امتثالا لأنه يسلم أنه وسيلة إلى تحصيل المعرفة فيدل ذلك على سبق وجوب المعرفة[(4)].

المطلب الثاني: معرفة الله تعالى هل هو أمر ضروري أم نظري؟

إن التوصل إلى معرفة وجود الله تعالى ومنهج المتكلمين في ذلك يحتاج إلى البحث في منهج معرفتهم وطرق توصلهم إلى معرفة هذا الوجود، وهل هي أمر ضروري يحدث في النفس الإنسانية، أم هو أمر نظري بحاجة إلى بحث ونظر وإقامة الدلائل والبراهين على ذلك.

فالمعرفة الضرورية أو البديهية هي المعرفة التي لا تحتاج إلى إعمال البراهين الحسية والعقلية لإدراكها، وإنما تحصل بالنفس اضطراراً ولا يمكن نفيه عن النفس.

---

(1) الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 512/10.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب لاَ تُؤْخَذُ كَرَائِمُ أَمْوَالِ النَّاسِ فِي الصَّدَقَةِ 119/1، رقم (1458)، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، 51/1، رقم (31).

(3) ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، 412/3.

(4) ابن حجر، شرح صحيح البخاري، 349/13.

واختلف المعتزلة في معرفة الله تعالى هل تكون ضرورة أم بالنظر، فذهب عموم المعتزلة كالنظّام[1] والقاضي عبد الجبار وغيرهم إلى أن الله تعالى لا يعرف ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف[2]، وقيّده بالتكليف، لأن الإنسان يعرف الله تعالى ضرورة بعد الموت أو في حال الاحتضار، واستدل القاضي عبد الجبار المعتزلي على ذلك بأن ما قد يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، فيجب أن يكون متولداً عن نظرنا، وإن كان كذلك فالنظر من فعلنا، فيجب أن تكون المعرفة كذلك، لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسبب، ولأن المعرفة إنما تحصل وفق مقصود الناظر ودواعيه، وتنتفي بحسب كراهته وصوارفه مع سلامة الأحوال.

ومن الأدلة التي استدل بها المعتزلة كذلك، أنه لو كان وجود الله تعالى ضرورياً في النفس، لكان النافي له بشك أو شبهة معذوراً فيما ذهب إليه، ولا يترتب على فعله إثم ولا عقاب، إذ لو كانت معرفة الله تعالى ضرورية لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات[3].

وذهب الجاحظ وأبو علي الإسواري وصالح بن صالح، إلى أن معرفة الله تكون ضرورة أو بالطبع في قلب الإنسان، أو أن المعارف كلها ضرورية، لكن لا يبتديها الله تعالى في قلب الإنسان إلا بعد النظر والاستدلال[4].

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: "وقد خالفنا في ذلك أصحاب المعارف كالجاحظ وأبي علي الأسواري، وقولنا في دار الدنيا مع بقاء التكليف هو لأن المحتضر وأهل الآخرة يعرفون الله تعالى ضرورة، وقد خالف فيه أبو القاسم البلخي، وقال: إنه تعالى كما يعرف دلالة في دار الدنيا فكذلك في دار الآخرة، لأن ما يعرف دلالة لا يعرف إلا دلالة، كما أن ما يعرف ضرورة لا يعرف إلا ضرورة"[5].

والناظر في خلاف المعتزلة هذا يجد بأن خلافهم لا أثر له في الحقيقة على مقدمات المعرفة إذ اشترط الجميع وجوب النظر للاستدلال وإنما الخلاف بكون نتائج هذا النظر إن كان صحيحاً فذهب بعضهم إلى إفضائه للعلم الضروري وفق قاعدتهم بتجويز الوجوب على الله تعالى، وذهب آخرون إلى احتمال عدم إفضائه إلى معرفة وجود الله تعالى لاحتمال طروء صوارف عن ذلك.

ووافق الأشاعرة مذهب المعتزلة في أن معرفة الله تعالى تكون بالنظر والاستدلال، مستدلين على ذلك بأن العلم ينقسم إلى قسمين، الأول اضطراري، وهو ما لزم أنفس الخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه ويتوصل إليه بما تدركه الحواس الخمس، وما بثّه الله تعالى في النفس فلا تستطيع دفعه.

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، 58/1.
(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص52.
(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص1-7.
(4) البغدادي: عبد القاهر، أصول الدين، ص48.
(5) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص52.

والقسم الثاني هو النظري: وهو ما احتيج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة، فلما كان وجود الله تعالى لا يقع ضمن إدراك الحواس، كون إدراكها بحاجة إلى جسم أو عرض تدركه، والله تعالى منزه عن ذلك، علمنا بأن طريق معرفة وجوده هو النظر والتفكر، لا علماً ضرورياً اضطرارياً[1].

وهذا الاستدلال عند الأشاعرة يفضي من خلال البرهان إلى العلم الضروري اليقيني، موافقين بذلك جماعةً من المعتزلة.

يقول الإمام الغزالي: "اعلم أن البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره"[2].

ورد الإمام النسفي على من يقول بأن هذه الحواس لا تفيد العلم اليقيني، باعتبار أن البديهيات قد تحتاج إلى إثباتها إلى نظر دقيق وربما طرأت عليها الشبهات فحطت من بداهتها، والحس قد يغلط كثيراً فلا وثوق بمعلومه، فيحصل الشك، بأن غلط الحس في بعض الجزئيات لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الإلف أو لخفاء في التصور لا ينافي البداهة، وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات[3].

وذهب جماعة منهم الإمام الغزالي إلى أن هذا العلم اليقيني إنما استفاده الإنسان من النظر في الدليل والمدلول والوصول إلى النتيجة بطريق اللزوم، ووافق بعضهم المعتزلة والشيعة في قولهم إنما يحصل العلم الضروري في القلب على سبيل حصوله بقدرة لله تعالى عقيب حصول المقدمتين في الذهن، والتفطن لوجه تضمنه له بطريق إجراء الله العادة على وجهٍ يتصور خلقها، بألا يخْلق عقيب تمام النظر[4].

وقسم الأشاعرة النظر بعد ذلك إلى قسمين:

نظر صحيح، ونظر فاسد[5]:

فالنظر الصحيح هو ما علم فيه وجه دلالة الدليل على المطلوب، بمعنى أن كل نظر يؤدي إلى العثور على الوجه الذي يدل عليه الدليل فهو نظر صحيح.

والنظر الفاسد ما لا يؤدي إلى العثور على الوجه الذي يدل عليه الدليل، وعليه فلا بد أن تكون المعلومات التي هي مادة النظر الصحيح تامة في بابها صحيحة من حيث مادتها، صحيحة من حيث تصورها، ويلزم كون النظر منه ما هو فاسد أن نعرف متى يكون النظر الصحيح ومتى لا يكون كذلك، أما شروط النظر مطلقاً فهي العقل وانتفاء أضداد النظر، أي ما ينافيه ويمن حصوله، وذهب الجويني إلى أن ما يضاد النظر ثلاثة أمور: العلم بالمنظور فيه، أي: أن لا يكون الناظر أو المستدل على علم بالشيء الذي سينظر فيه، إذ كيف ينظر فيه وهو على علم به إذ غاية النظر الوصول إلى العلم، والثاني هو الجهل، وقد قرر الإيجي أنه الجهل المركب ، لأن صفة الجهل تنطبق على الناظر قبل أن ينظر، فهو ينظر قبل النظر والوصول إلى العلم كان جاهلاً، أما الجهل المركب فقد اعتبر مضاداً للعلم لأن صاحبه جازم بأنه عالم فكان هذا سبب اعتباره مضاداً للعلم، والثالث: الشك، ووجه اعتباره مضاداً للنظر، أن الشك تردد بين معتقدين، والنظر يطلب به الحق والصواب من غير تردد.

(1) الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص15.
(2) الغزالي: أبو حامد، معيار العلم، ص243.
(3) الباجوري، حاشية البجاوري على العقائد النسفية، ص221-225.
(4) الغزالي: أبو حامد ، محك النظر، ص141.
(5) الآمدي، أبكار الأفكار، 65/1.

أما شروط النظر الصحيح أمران[1]:

أحدهما: أن يكون النظر في الدليل دون شبهة.

والثاني: أن يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول، أي في الوجه الذي منه يدل الدليل دون غيره، مثل أن ينظر من أراد أن يستدل على وجود الخالق بحدوث العالم وإمكانه لا باعتبار صغره وكبره.

وقد طرح علماء الأشاعرة إشكالاً بالنسبة لجعل العلم ضداً من أضداد النظر ، إذ إنه : إذا كان العلم بالمطلوب مضاداً للنظر منافياً له ، فماذا يقال فيمن يعلم شيئاً بالدليل ثم ينظر فيه ثانياً ويطلب دليلاً أخر؛ إذ يلزم أن ينظر فيما يعلم وهذا مضادٌ للنظر ، وفي الوقت ذاته هو أمر واقع ، فقد ينظر إنسان في وجود الله، ويستدل على وجوده تبارك وتعالى بدليل الحدوث، ويجزم بوجود الله ومعرفته من خلال هذا الدليل ، ثم يرغب أن يستدل على وجود الله بأدلة أخرى ؛ كدليل الاختراع، أو دليل العناية ، فهذا الناظر في الأدلة الأخرى لا يعد ناظراً بناءً أنه ينظر فيما يعلم ، وهو ما سماه الجويني الاستدلال بفكرين[2] ، وقد اختلفت إجابات المتكلمين عن هذا الإشكال ؛ فذهب بعضهم إلى أنه إنما يصح النظر في الدليل الثاني لذهوله عن العلم بموجب الدليل الأول ؛ فإنه لا يقدم على النظر الثاني إلا في حال ذهوله عن العلم.

ووافق الماتريدية مذهب الأشاعرة في وجوب النظر للاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى حيث توافقت أصول الماتريدية مع أصول الأشاعرة من حيث الاستدلال بالمصنوعات على وجود الصانع تعالى، فإن أول الواجبات عندهم النظر والاستدلال المؤدي إلى جواز إرسال الرسل وتكليف العباد، ثم الاستدلال المؤدي إلى ثبوت الإرسال بدلالة المعجزات وثبوت الأحكام والواجبات، ثم الاستدلال المؤدي إلى تفصيل أركان الشريعة لأهله، ثم العمل بما يلزمه على شرطهم، كل أحد بحسب ما تيسر له من الدليل[3].

لذلك ذهب الماتريدية إلى أن المقلد آثم عاصٍ بتركه النظر في الدليل مع صحة إسلامه، يقول ابو المعين من علماء الماتريدية: "وهذا المذهب أن المقلد الذي لا دليل معه مؤمن، وحكم الإسلام له لازم، وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته، وإن كان عاصياً بترك النظر والاستدلال، وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة من جواز مغفرته أو تعذيبه بقدر ذنبه وعاقبة أمره الجنة لا محالة"[4].

وبهذا يتضح أن من آمن ومن لم يكن عنده شيء من النظر والاستدلال يكون الإيمان عنده صحيحاً مع الإثم الذي عليه من ترك النظر.

المطلب الثالث: النظر في معرفة وجود الله تعالى هل تكون شرعاً أم عقلاً:

بعد أن تبين لنا اتفاق المتكلمين على أن مسألة معرفة وجود الله تعالى تكون بالنظر والاستدلال، لا بالضرورة والاضطرار، بحث المتكلمون مسألة هل يكون هذا النظر عن طريق الشرع أم العقل:

---

(1) الإيجي، المواقف، 147/1.

(2) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص97.

(3) البياضي، إشارات المرام من عبارات أبي حنيفة النعمان، ص66-67.

(4) النسفي: أبو المعين، تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريق الإمام أبي منصور الماتريدي ، ص25.

فذهب المعتزلة والماتريدية إلى أن النظر والاستدلال للوصول إلى معرفة الله تعالى تكون عقلاً فالماتريدية يوافقون المعتزلة حيث يجعلون معرفة الله تنال بالعقل لا بالشرع، فيقول الإمام أبو منصور الماتريدي في تفسير قول الله تعالى:(لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ) " سورة النساء ١٦٥ ، فيقول " :إن حقيقة الحجة إنما هي في العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها الرسل ، أما معرفة الله فإن سبيل لزومها العقل، فلا يكون لهم في أحد ذلك على الله حجة لأن الله خلق في كل احد من الدلائل ما لو تأمل وتفكر فيها لدلته على وجود الله ووحدانيته وربوبيته، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجاج وإن لم تكن لهم حجة"(1).

وذهب المعتزلة إلى أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بالعقل، فقسم القاضي عبد الجبار الدلالة إلى أربعة أقسام: هي العقل والكتاب، والسنة، والإجماع، ثم قال بأن معرفة الله تعالى طريقها العقل لا غير.

واستدل على ذلك بأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، ولا يصح الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع عليه لأنه من باب الاستدلال على الأصل بفرعه، فالكتاب لا تثبت حجته إلا بعد ثبوت مصدره وهو الله تعالى وأنه حكيم عدل لا يكذب، وهو فرع عن معرفة الله تعالى، وكذلك السنة لا تكون حجة إلا بعد ثبوت أنها من رسول عدل حكيم، وكذلك الحال في الإجماع، فوجب بذلك ثبوت معرفة الله تعالى حتى تثبت حجية الكتاب والسنة والإجماع، فبقي الإثبات عن طريق العقل وحده(2).

وقالت المعتزلة بأن السمع قد دلّ على وجوب معرفة الله تعالى في قوله سبحانه (فاعلم أنه لا إله إلا الله) سورة محمد: 19، لكن هذه المعرفة لا تتم إلا بطريق العقل، لأنّ شكر النعمة واجب بالضرورة، وآثار النعمة علينا ظاهرة، فيجب علينا أنْ نشكر فاعلها، وإنّما يحصل بمعرفته، ولأنّ معرفة الله دافعةٌ للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفعُ الخوف واجبٌ بالضرورة.

ومن خلال النظر في قول الماتريدية والمعتزلة نجد أن الماتريدية توسطت في مذهبها بين المعتزلة والأشاعرة حيث أن العقل لا يستقل بنفسه في معرفة وجود الله سبحانه تعالى وإنما هو أداة وآلة لمعرفة هذا الوجود ، ولكن بواسطة العقل لا بواسطة السمع والخبر "، فالماتريدي في هذه المسألة لم يذهب مذهب المعتزلة في استقلال العقل بإيجاب معرفة الله ولا ذهب مذهب الاشاعرة في أن المعرفة واجبة بالسمع دون العقل كما هو ظاهر المذهب، ولكنه يرى أن الموجب الحقيقي هو الله والعقل يدرك هذا الوجوب(3).

ويترتَّب على قول المعتزلة وجوب الإيمان بالله، تعالى، وشُكره حتَّى في حقِّ من لم تبلغه رسالة رسول، وبذلك يكون الإنسان محاسب على أفعاله بناءً على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي التي قالوا بها وجعلوها أصلاً من أصولهم.

كما استدل الماتريدية على ذلك بقول الله تعالى: (أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم) سورة نوح: 1، ووجه الدلالة بها أن إنذار الرسل إياهم قبل مجيء النكال دال على وجوب الإيمان عليهم قبل الرسل لأن الإنذار يدل على أنهم ليسوا في مأمن ولو كانوا غير محاسبين بسبب فقدان علل التعذيب لما أمر الرسل بالإنذار(4).

(1) الماتريدي: ابو منصور، تأويلات أهل السنة، 582/1.
(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص51.
(3) النويهي: محمد خليل، الجانب النقدي في المسائل الكلامية عند الإمام أبي منصور الماتريدي، ص48.
(4) كونتاي، العلاقة بين الماتريدية والأشعرية من خلال كتاب الروضة البهية لأبي عذبة، ص95.

وذهب الأشاعرة إلى معرفة الله تعالى تكون بالنقل الوارد في النصوص الشرعية، والإجماع الذي اتفق عليه علماء الأمة، إذ أن حكم العقل معزول عن معرفة الله تعالى بالاستقلال، وقد جعل الأشاعرة النص والإجماع شرطاً للنظر الصحيح شرعاً إذ أن النص إن كان آحاداً فإنه لا يفيد يقيناً باتفاق العلماء، وإن كان متواتراً كالقرآن الكريم والسنة النبوة، فإنه قد يتطرق إليه التأويل، فوجب الإجماع على دلالات المعاني التي وضعت لها [1].

يقول الإمام الجويني: " وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة؛ لأن المقصد إثبات علم مقطوع به، والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات ولكن لو استدللت بها وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة، بل هي محمولة على ظاهرها فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب"[2].

وقد استدل الأشاعرة بالشرع في معرفة الله تعالى بطريقين:

الأول: الاستدلال بظاهر الآيات والأحاديث كقوله تعالى: (قل انظروا ماذا في السموات والأرض) سورة يونس:101، وقوله تعالى: (فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها) سورة الروم: آية50، فهاتان الآيتان تضمنتا أمر الله تعالى لنا بالنظر في المصنوعات وما اشتملت عليه لأجل معرفته، والأمر للوجوب فيكون النظر واجباً.

والثاني: عن طريق القياس، بأن النظر مقدور أي أنه من الأفعال الاختيارية التي تتعلق بها القدرة ولذلك تعلق بها حكم الوجوب، ولا تحصل المعرفة الواجبة مطلقاً إلا به، وكل مقدور لا يحصل الواجب إلا به فهو واجب، فتكون النتيجة أن النظر واجب لتحصيل المعرفة[3].

ويترتب على قول الأشاعرة هذا عدم ترتب ثواب أو عقاب إلاَّ في حقِّ من بلغته دعوة الرَّسول المؤيَّد بالمعجزة، وعمدتهم في ذلك قول الله تعالى: (وما كنَّا معذِّبين حتَّى نبعث رسولا)، ومن انقطع عليهم الوحي، ولم تبلغهم دعوة نبيٍّ فهم من يُصطلح عليهم بـ: "أهل الفترة." الذين قررّ السادة الأشاعرة بأنهم ناجون من العذاب عند الله سبحانه وتعالى لعدم اكتمال شروط تكليفهم وأهمها عدم إرسال رسول إليهم يعلمهم أصول الإيمان.

قال الشَّيخ الدُّسوقي في حاشيته على شرح أمِّ البراهين: " وحاصل ما في المسألة أنَّه وقع خلاف هل يكفي في التَّكليف بالعقائد بلوغ دعوة أي نبيٍّ كان، أو لا بُدَّ من بلوغ دعوة نبيِّ زمانه؟ قولان: فقيل بالأوَّل؛ نظراً إلى أنَّه لا "فترة" في العقائد، بخلاف الفُروع. وقيل بالثَّاني؛ نظراً إلى أن فيها "الفترة" كالفُروع"[4].

ويتفق الماتريدية مع الأشاعرة في عدم مؤاخذة الصبي، إلا أنهم يخالفونهم في العلة، لأن العلة في ذلك عند الأشاعرة هو ما روي في ذلك من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم في رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ، ولكن العلة عند الماتريدية هو كون عقل الصبي لم يبلغ درجة الكمال والنضج، وإن كان له تمييز بخلاف البالغ العاقل الذي لا يكون معذوراً، وإن لم تبلغه الدعوة[5].

(1) الإيجي، شرح المواقف، ص114 وما بعدها، فودة: سعيد، (الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، 138/2.
(2) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص21.
(3) أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، 60/1-61.
(4) الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص70.
(5) كونتاي، العلاقة بين الماتريدية والأشعرية من خلال كتاب الروضة البهية لأبي عذبة، ص95.

وقد أورد المعتزلة عدداً من الاعتراضات على طريقة الأشاعرة في النظر منها:

أولاً: أنه لو لم تجب المعرفة بالعقل ووجبت بالشَّرع للزم إفحام الأنبياء؛ بأن يقول المكلَّف بالإيمان لمدَّعي النُّبوَّة: لا يجب علي شيء حتَّى يثبت الشَّرع، ولا يثبت علي حتَّى أنظر، ولا أنظر، فيكون هذا حقَّاً ولا سبيل للرَّسول إلى دفعه، وهو حُجَّة عليه، وهو معنى إفحام الأنبياء[1].

ورَدَّ عليه الأشاعرة بـ: "النَّقض والحل"، وهو كالآتي:

أمَّا النَّقض؛ فبقلب اللاَّزم عليهم أيضاً، وذلك من خلال إثبات نفس اللاَّزم على قولهم؛ بأن يقول المكلَّف أيضاً: لا يجب علي الإيمان عقلاً حتَّى أنظر، وأنا لا أنظر، فيلزم هُنا عين ما لزم على القول بالوجوب من خلال الشَّرع.

وأمَّا الحلُّ؛ فهو أنَّ قول المكلَّف لا أنظر حتَّى يجب علي النَّظر غير صحيح؛ لأنَّ النَّظر لا يتوقَّف على وجوب النَّظر. ومن ناحيةٍ أُخرى، فإنَّ الوجوب "عندنا" ثابتٌ بالشَّرع، نظر أو لم ينظر، ثبت الشَّرع أو لم يثبت؛ لأنَّ تحقُّق الوجوب لا يتوقَّف على العِلم به. وليس ذلك من تكليف الغافل في شيء؛ فإنَّه يفهم التَّكليف وإن لم يصدِّق به.

الثاني: قال المعتزلة بعدم تسليمهم بدليل قوله تعالى: (فاعلم أنه لا إله إلا الله) لأنه ليس بقطعي الدلالة، إذ الأمر قد يكون لا للوجوب، وأما الإجماع فلأنه ليس بسند قطعي إذ لم ينقل بطريق التواتر، بل غايته الآحاد.

وأجاب عنه الإيجي: أن الظن كافٍ في الوجوب الشرعي، على أن الإجماع عليه متواتر إذا بلغ ناقلوه الكثرة حداً يمتنع تواطؤهم به على الكذب فيفيد القطع، وإنما المقصود هو الاكتفاء بالمعرفة على سبيل الإجمال.

الثالث: عدم تسليمهم أن المعرفة الكاملة لا تحصل إلا بالنظر، بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة، أو بالإلهام على ما يراه البراهمية، أو بالأئمة المعصومون على ما يراه الشيعة.

ويُجاب عنه: أن التعليم هو إعانة للغافل بالإرشاد إلى مقدمات الحسية، وكما لا الإبصار إلى بالعين والضوء، فكذلك لا تتم المعرفة إلا بالنظر والتعليم، وكذا القول في المعصوم، إذ لا يكفي في صدقه إخباره أو إخبار معصوم آخر ما لم ينته إلى نظر العقل، والإلهام لا يثق به صاحبه ما لم يعلم أنه من الله تعالى ولا يتم ذلك إلا بالنظر[2].

الرابع: عدم التسليم بأن المعرفة واجب مطلق، فإن وجوب المعرفة مقيد بحال الشك وتردد النسبة في الذهن، فينتج من ذلك عدم المعرفة للقطع في حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل.

وأجاب عنه الإيجي: أنه ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والأحوال، وإلا لما كان شيء من الواجبات واجب مطلقاً إذ لا يجب على تقدير الإتيان به، بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها، ووجوب المعرفة ليس مقيداً بالنظر بمعنى أنه لو نظر تجب المعرفة، وإلا فلا يكون مطلقاً.

ومثاله: أن وجوب الصوم مطلق بالقياس إلى النية لكنه مقيد بكون المكلف مقيماً غير مسافر، وكذا وجوب الحج مطلق بالقياس إلى الإحرام، لكنه مقيد بالاستطاعة[3].

(1) الآمدي، أبكار الأفكار، 93/1.

(2) الإيجي، شرح المواقف، 118/1، أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، ص55.

(3) الإيجي، شرح المواقف، 118/1.

النتيجة:

بأن النصّ الصريح الصحيح ورد بنفي العذاب عن الفترة بقول الله تعالى ((وما كُنَّا معذبين حتَّى نبعث رسولا)) وفي هذا النص نقطع دابر الخلاف في المسألة، خصوصاً وأن تقديم ظاهر النُّصوص وتفعيلها هو الأصل، وأنَّ التَّأويل لا يُصار إليه إلاَّ عند الحاجة الَّتي تقدَّر بقدرها، ولا يصح – ربما – حمل كلمة الرسول الواردة في الآية على العقل، وقد ثبت في نصوص الشارع الحكيم توجيه إلى وجوب النظر لمعرفة وجود الله سبحانه وتعالى، ومن ذلك مثلاً :أوّلاً، قول الله تعالى: ((فاعلم أنَّه لا إله إلاَّ الله))، وقوله تعالى: ((قل انظروا ماذا في السَّماوات والأرض))، وغير ذلك من النُّصوص الَّتي جاء الحض فيها على النَّظر بصيغة الأمر المفيد للوجوب، وإن كانت هذه المعرفة تتم بالنظر عقلاً غير أنه لا يترتب عليها إثم إلا بالشرع من خلال إرسال الرسل والأنبياء، فالعقول متفاوتة ولا تستطيع جميعها استقلالا التوصل إلى معرفة وجود الله تعالى، خاصة وأن هذه المعرفة لا بد أن تكون بتصديق حقيقي موافق لما يليق بصفات الله تعالى.

المطلب الرابع: إفادة النظر للعلم

اتفق جمهور المتكلمين على أن النظر الصحيح المستوفي لشرائطه الذي لم يقترن بمناف يفيد العلم المطلوب مطلقاً، سواء كان في التصورات أو في التصديقات الإلهية وغيرها، ثم اختلف المتكلمون في كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم:

فذهب المعتزلة إلى أن حصول العلم بالمطلوب عقب النظر الصحيح لازم بطريق التولد، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد لحركة المفتاح، والمراد بالفعل الواجب النظر على أي تفسير فسرته، والمراد بالفعل الآخر العلم بالمطلوب، فهم يقولون أن العبد أوجد بقدرته الحادثة النظر بلا واسطة، والنظر أوجب للناظر علماً بالنتيجة[(1)].

وذهب الأشاعرة إلى حصول العلم يكون عقب النظر الصحيح على طريق جري العادة من الله تعالى، بمعنى أنه متى تحقق النظر الصحيح خلق الله تعالى للناظر علماً بالمطلوب بمقتضى عادته التي لم تتخلف، لا وجوباً عليه، ولو تخلفت العادة ولم يخلق الله علماً بالمطلوب لم يحصل علم عقب النظر، فحصول العلم لازم عادي.

فيكون العلم الحاصل مع كونه مخلوقاً لله تعالى إلا أنه مكسوب للعبد، فقدرة العبد مقارنة لخلق الله تعالى، وذهب بعضهم إلى أن لا كسب للعبد فيه به بل حصوله بمحض قدرة الفاعل المختار[(2)].

وهذا التقرير إنما هو بناء على ربط الأسباب بمسبباتها وأن ذلك يجري مجرى العادة فيجوز أن يخلق الأسباب دون المسببات ، والمسببات دون الأسباب تبعاً لعقيدة أن الله تعلى فاعل مختار.

يقول الإيجي مقرراً مذهب الأشعري " : فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق وأن يوجد الإحراق بدون المماسة، وكذا الحال في سائر الأفعال، وإذا أنكر صدور فعل منه وكان دائماً أو أكثرياً يقال إنه فعله بإجراء العادة وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو خارق للعادة أو نادر ولا شك أن العلم، بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى"[(3)].

(1) أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، 58/1.
(2) التفتازاني، شرح المقاصد، 94/1.
(3) الإيجي، شرح المواقف، 143/1.

وذهب الإمام الغزالي والجويني والرازي إلى أن حصول العلم عقب النظر لازم عقلاً من غير أن يكون النظر علة فيه، والتلازم بينه وبين النظر مثل التلازم بين الجواهر والأعراض، فكما أنه لا يمكن خلق الجواهر بدون الأعراض، لا يمكن خلق النظر التام الصحيح بدون خلق العلم، فمن علم بأن العالم متغير، وأن كل متغير حادث واستحضر معنى المقدمتين استحضاراً يقتضي العلم بدخول أفراد العالم الذي هو الأصغر تحت مفهوم الأوسط الذي هو المتغير، ودخول أفراد الأوسط تحت مفهوم الأكبر، استحال أن لا يعلم بالنتيجة، التي هي كون العالم حادثاً وذلك أمر ضروري(1).

ويرى الباحثان أن الخلاف بين الأشاعرة في هذه المسألة خلاف لفظي لاتفاقهم على أن كل مقدور إنما هو بقدرة الله سبحانه وتعالى، لا بطريق التولد، وأنه لا شيء واجب على الله تعالى، ولزوم العلم عقب النظر لا يعني وجوبه إنما هو لازم على جري العادة التي قد تتخلف لمانع كالغفلة أو صعوبة التوصل الإدراك، وأما قول المعتزلة بتولد المعرفة بعد النظر الصحيح يقتضي القول بحوادث لا خالق لها، وإنما هي على سبيل الفيض من الله تعالى دون إرادة منه سبحانه وتعالى، ودون فعل اختياري من العبد، وهو محال، لما دلت الأدلة النقلية والعقلية على خلافه.

يقول الإمام الجويني: "فإذا قالوا : إذا كان النظر لا يولد العلم ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها ، فما معنى تضمنه له ؟ قلنا : المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استبق وانتفت الآفات بعده فيتيقن عقلاً ثبوت العلم بالمنظور فيه، فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب إحداهما الثاني، أو يوجده أو يولده فسبيلهما كسبيل الإرادة بشيء مع العلم به، إذ لا تتحقق إرادة الشئ من غير علم به ثم تلازمهما لا يقضي بكون أحدهما موجودا أو موجبا أو مولدا"(2).

وقد وقف الماتريدية موقفاً متوسطاً بين الأشاعرة والمعتزلة في هذه المسألة فالعقل عند الماتريدية لا يدرك ماهية الشيء كاملة بل هو يدرك ظواهر الشيء ، فهم يحاولون أن يتوسطوا بين العقل و النقل، وهذا الذي دفعهم إلى تقسيم العقائد إلى الإلهيات ونبوات يستقل العقل بإثباتها وإلى سمعيات لا يستقل العقل بإثباتها ولا تدرك إلا بالسمع(3).

يقول أبو منصور الماتريدي: " والأصل فيه أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه أو شهادة السمع"(4).

والذي يرجحه الباحث ما ذهب إليه الأشاعرة من إفادة النظر الصحيح للعلم الضروري بطريق العادة، لأنه لا يجب على الله تعالى شيء.

المبحث الثاني: منهج استدلال المتكلمين على إثبات وجود الله تعالى ولوازمه

المطلب الأول: تعريف الوجود عند المتكلمين:

ذهب طائفة من المتكلمين كالإمام التفتازاني(5) إلى أن تصور الوجود أمر بديهي لا يحتاج إلى تعريف يستطيع معرفته كل واحد وإن لم يمتلك طرق الاكتساب، وذهب الفلاسفة إلى أنه لا شيء أعرف من الوجود، وعولوا على الاستقراء إذ هو كاف في إثبات

(1) الغزالي: أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، ص18-25.
(2) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص6 .
(3) الحربي: أحمد بن عوض، الماتريدية دراسة وتقويما، ص142 .
(4) الماتريدي: أبو منصور، التوحيد، ص137.
(5) التفتازاني: شرح المقاصد، 141/1.

المطلوب، فمهما كان من تعريف الوجود فإن لفظ الوجود أعرف منه، فإن عرف بتعريف كان أكثر غموضاً من المُعرَف لزم تعريفه، وفي ذلك وقوع في مغالطة من المغالطات المنطقية، حيث يشترط للتعريف أن يكون أعرف من المُعَرف.

وعرفها الإمام الرازي والإمام السنوسي بأنها: "هي حال واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة، وعلى ذلك فالوجود صفة نفسية مغايرة مفهوما لصفات المعاني والسلبية"[(1)].

وعرفه الإمام الأشعري إلى أن الوجود هو عين الموجود بناءً منه على نفي الأحوال، فلا واسطة بين الوجود والعدم عند الإمام الأشعري[(2)].

فأثبت أبو الحسن الأشعري بأنّ الوجود كلّه هو عين الماهية، ولذلك فعنده الوجود إنّما يُقَاُل على مصدوقاته بالاشتراك اللّفظي، كما تقال العين على مصدوقاتها، وأنّه ليس وراء لفظة الوجود من معنى آخر غير الماهية نفسها، ولا يمكن أن يكون هناك حقيقة أخرى غير الماهية المتحقّقة في الأعيان توصف بها الماهية بالوجود.

فمن يرى أن الخلاف حقيقي بين الإمام الرازي والإمام الأشعري حمل قول الأشعري على أنه اعتباري وقول غيره محمول على انه حال.

ومن يرى أن الخلاف لفظي فحمل كلام الأشعري على أن الوجود ليس زائداً في الخارج فلا ينافي أنه حال وهو مراد الرازي وهو الأرجح ويؤيده كلام التفتازاني صاحب كتاب المقاصد حيث قال: "لا خلاف في أن الوجود زائد هنا –أي لا خارجياً– بمعنى أن للعقل أن يلحظ الماهية دون الوجود. وبالعكس يعني يلحظ الوجود دون الماهية وتتعقل الماهية ونشك في وجودها"[(3)].

تعريف الوجود عند الفلاسفة:

اختلفت الفلاسفة والمتكلّمون المسلمون في تعريف الوجود وبيان حقيقته، وبيان نوع علاقته بالماهية. أمّا الفلاسفة فقد اتّفقت بأنّ الوجود هو لفظ يدلّ على معنى غير المعنى الّذي يُدَلُّ به على الماهية، وأنّ معناه نفس الحصول والتّحقّق في الأعيان. ولذلك فإنّ الوجود لا يُقَالُ على مصدوقاته بالاشتراك كما تُقَالُ لفظة العين مثلا بالاشتراك على العين الباصرة، وعين الماء، وعين القوم إلى غير ذلك، إذ هذه كلّها معان مختلفة، ويُشار إليها باسم واحد، أي العين. بل إنّ الوجود ذو معنى ما مشترك بين الأشياء الّتي يقال عليها موجودة، وراء لفظه. لكنّ الوجود لا يقال كذلك بالتواطؤ هي هي، ولا كما تقال الطّبيعة النّوعيّة كطبيعة الانسان على أفرادها[(4)].

لأجل ذلك قالت الفلاسفة، ووافقهم بعض المتكلّمين بأنّ الوجود إنّما يُقَالُ بالتّشكيك على الحقائق الموجودة، مثلما يقال النّور على نور الشّمس، ونور الشّمعة، إلى غير ذلك. والفلاسفة بعد أن قرّروا بأنّ الوجود هو معنى مُشَكَّكٌ، وليس بالمشترك، وأنّه غير الماهية، فإنّهم قد أثبتوا أيضا أنّه ليس في كلّ الماهيات الوجود غير الماهية، بل إنّ الله، الّذي هو واجب الموجود، فإنّ وجوده هو عين حقيقته، أي أنّ وجود الواجب ليس بمعنى زائد على نفس حقيقته، بل إنّ حقيقته هي عين وجوده؛ أمّا في سائر

(1) فودة: سعيد ، تهذيب شرح السنوسية، ص29.
(2) فودة: سعيد، تهذيب شرح السنوسية، ص29.
(3) التفتازاني، شرح المقاصد، 150/1.
(4) خير الله: لطفي، تحرير حجّة الشّيخ أبي الحسن الأشعريّ في كون الوجود عين الماهية، ص3.

الأشياء الّتي هي ممكنة الوجود، والّتي بما هي هي، لا موجودة ولا معدومة، فالوجود زائد على معناها، لذلك أُحْتِيجَ فيها حتّى يترجّح وجودها عن عدمها إلى حيثيّة أخرى غير حقيقتها، وهذه الحيثيّة هي فعل واجب الوجود نفسه.

تعريف الفلسفة عن أصحاب الفلسفة الإشراقية:

ذهب أصحاب الفلسفة الإشراقية والعرفانية إلى أن الوجود أمر بديهي لا يحتاج إلى تعريف ، فيرى الشيرازي أن علم الوجود لفرط علوه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية، فيجب أن يكون الموجود المطلق بينا بنفسه، مستقيما عن التعريف والإثبات، وإن لم يكن موضوعا للعلم العام، وأيضاً التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم، وكلا القسمين باطل في الموجود، أما الأول فلأنه إما أن يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له ولا فصل له فلا حد له، وأما الثاني فلأنه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها أظهر منه فقد أخطأ خطأً فاحشا، بمعنى أنه إذا كانت كل الموجودات تندرج تحت الوجود فهي إذن كلها إما هي أقل بياناً منه ولذلك كان الوجود أظهر منها جميعاً[(1)].

الذي يراه الباحث: أن تعريف الوجود وإن كان ظاهراً بديهياً كما ذهب إليه طائفة المتكلمين والحكماء وإن كان المعرف لها أقل وضوحاً لما يطرأ في بديهيات العقول، إلا إنه ضروري في مقام التفريق بينه وبين الصفات فيما يتعلق بمقام الله سبحانه وتعالى، إذ أن قياس وجود الممكن على الواجب هو قياس الشاهد على الغائب، وإنما صفة الوجود لله تعالى إنما هي من قبيل المشترك اللفظي بين الموجودات مع اختلاف الحقيقة، كما إن الصفة لا يتوقف وجود الموجود على وجودها، بل هي حال واجبة لها لا تقوم الذات إلا بها كما ذهب إلى ذلك الإمام الرازي والسنوسي، لذلك جعلها العلماء صفة نفسية لله سبحانه وتعالى، وبالجمع بين التعاريف يمكن القول بأن الوجود هو: حال واجبة للذات تدل على عين الذات إن كانت الذات غير معللة بعلة.

المطلب الثاني: البراهين على وجود الله تعالى

ذهب المتكلمون إلى أن المعرفة الضرورية تحدث بأربعة أوجه، عن طريق الحس، والتجربة، والأخبار المتواترة، والعقل، وأن طريق الحس والتجربة لا تصلح كآلة لمعرفة وجود الله سبحانه وتعالى، لقصورها عن إدراك ذاته العلية، واتفق المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة على طرق الاستدلال العقلي على وجود الله تعالى، وجعل الأشاعرة طريق الشرع بالنص والإجماع هو الدلالة الأصيلة في هذا الباب كما مرّ سابقاً، ويمكن حصر المناهج العقلية عند المتكلمين بما يلي:

أولاً: دليل الإمكان والحدوث: ويكون ذلك من خلال حصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم ثبوت الثاني، كالقول: أن العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً، وهذا المنهج يعتمد على تصورين للوصول إلى التصديق، فالمقدمة الأولى هي أن العالم إما قديم أو حادث، فإن علمنا أنه حادث لاستحالة قدمه لقيام الحوادث به، وكل ما قام به حادث فهو حادث، ثبت أن العالم لا بد له من محدث وهو الله سبحانه وتعالى[(2)].

والمقصود منه إنّ الموجود بحسب الافتراض العقليّ إمّا واجب الوجود، و إمّا ممكن الوجود، و لايخرج أيّ موجود عقلاً عن أحد هذين الفرضين، ولا يصح أن تكون كل الموجودات ممكنة، لافتقارها إلى علة وجودها، ولا يصح فيها التسلسل لانعدام

(1) رابح، ورزقي، في مفهوم الوجود وتطبيقاته في فلسفة صدر الدين الشيرازي، ص313.

(2) الغزالي: أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، ص18.

وجودها بالنتيجة ولا بد أن تنتهي سلسلة العلل إلى واجب الوجود، كما لا يصح الدور لأن مجموع المتوقفين اللذين توقف كل منهما على الآخر بأن يكون كل منهما أوجد الآخر ، ممكن، فلا بد له من علة، وهي لا تخلو: فإما أن تكون نفسه أو جزأه، وهما باطلان، أو خارجاً عنه، وذلك الخارج لا بد أن يكون علة لبعضه، فينقطع التوقف عنده، فلا دور، لعدم توقف ذلك البعض على الآخر حينئذٍ.

فواجب الوجود: عباره عن الموجود الذي هو موجود بذاته، ولا يحتاج إلي موجود آخر، و بالطبع يكون هذا الموجود أزليّاً أبديّاً.

و ممكن الوجود: عباره عن الموجود الذي لا يوجد بذاته، و إنّما تحقّقه منوط بموجود آخر.

فمع ملاحظه أنّ ممكن الوجود لا يوجد بذاته، فلابد أن يكون وجوده منوطاً بتحقّق موجود غيره، لأنّ هذه القضية التالية بديهيّه: إنّ كلّ محمول نسب لموضوع مّا، فإمّا أن يثبت للموضوع بالذات، أو أنّ ثبوته له بسبب أمر آخر (بالغير).

إذن فثبوت «الوجود» لموضوع مّا، إمّا بالذات، وأمّا بالغير، فإذا لم يكن ثبوت «الوجود» للموضوع بالذات فلابدّ أن يكون بالغير، و على ضوء ذلك فكلّ ممكن الوجود الذي لا يتّصف بالوجود بذاته لابدّ أن يوجد بموجود آخر، و يكون معلولاً له. هذه هي القاعدة العقلية المسلمة "كلّ ممكن الوجود محتاج إلي عله".

كما إن سلسله العلل للموجودات الممكنة لابدّ أن تنتهي إلي موجود لا يكون في نفسه معلولاً، و كما يصطلحون عليه، بأنّ تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، محال وبذلك يثبت وجود واجب الموجود، و أنه العلّه الأولى الموجودة بذاتها، ولا يحتاج في وجوده إلى موجود آخر.

ثانياً: دليل حدوث الجواهر والأعراض:

حدوث الجواهر (الجوهر الفرد): الجواهر الفردة أجزاء صغار متحيزة لا تقبل الانقسام؛ لأن انقسامها يؤذن بتكوينها من أجزاء أخرى غير متناهية، والجسم ليس مركباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل، فالأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفراداً، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد شائع لا يتميز[1].

وأشهر أدلة المتكلمين كما يقول السعد التفتازاني ما يلي:

1- أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسّه إلا بجزء غير منقسم إذ لو ماسّته بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي.

2- لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل؛ لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي.

3- أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته وإلا لما قبل الاختراق، فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الاختراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز، وإن لم يكن ثبت المدّعي[2].

يذهب جمهور المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد إلى أن الجواهر متجانسة ومتماثلة وهكذا الأجسام المكونة من الجواهر فحكمها حكم أصلها وهو أنها متجانسة ومتماثلة، فالجوهر الفرد عنصر مشترك لجميع الأجسام في العالم الطبيعي وطبيعته واحدة، وإنما

---

(1) الرازي، الأربعين في أصول الدين، 3/2.

(2) التفتازاني، شرح العقائد النسفية بحاشية الخيالي، ص46-47.

يرجع التباين والاختلاف الملحوظ في الأشياء إلى ثبوت الأعراض، فاختلاف الجواهر أو اتفاقها إنما هو لما فيها من الأعراض، فما دامت الجواهر جنس واحد وهي التي تتكون باجتماعها الأجسام فكذلك الأجسام هي متجانسة أيضاً في أصلها وإنما تختلف صورها وأحكامها تبعاً لما يقوم بها من الأعراض[1].

ومثل تجانس الجواهر وتماثلها ما يتعلق بكونها متحيزة وهو أخص صفاتها عند المتكلمين كما تقدم واستخدم هذا الأصل أيضاً لنفي وتأويل كثير من الصفات والأفعال الثابتة لله تبارك وتعالى لأن إثباتها يقتضي التحيز الذي هو من صفات المحدثات عند المتكلمين فينزه الله تعالى عنه وعموماً.

وقد اعترض النظّام من المعتزلة وابن حزم الظاهري على هذه النظرية باعتبار أن لا حقيقة لها في الواقع ولا ينتظم اعتبارها عقلاً، فيقول ابن حزم: "ثم قال لهم: أخبرونا عن الجزء الذي ذكرتم أنه لا يتجزأ وهو قولكم في مكان لأنه بعض من أبعاض الجسم، هل الملاقي منه للمشرق هو الملاقي للمغرب أم غيره؟ وهل المحاذي منه للسماء هو المحاذي منه للأرض أم غيره.

فإن قالوا: كل ذلك واحد والملاقي منه للمشرق هو الملاقي منه للمغرب والمحاذي منه للسماء هو المحاذ منه للأرض أتوا بإحدى العظائم وجعلوا جهة المشرق منا هي جهة المغرب وجعلوا السماء والأرض منه في جهة واحدة، وهذا حمق لا يبلغه إلى الموسوس ومكابرة للعيان لا يرضاها لنفسه سالم البنية، وإن قالوا الملاقي منه للمشرق هو غير الملاقي منه للمغرب وأن السماء والأرض منه في جهتين متقابلتين فوق وأسفل صدقوا وهكذا جهة الجنوب والشمال فإذا ذلك كذلك بلا شك فقد صح أنه ذو جهات ست متغايرة وهذا إقرار منهم بأنه ذو أجزاء إذ قطعوا بأن الملاقي منه للمغرب غير الملاقي منه للمشرق ومن للتبعيض، وبطل قولهم من قرب والحمد لله رب العالمين"[2].

فيرى ابن حزم أن وجود الجوهر الفرد ممتنع لأن كل جسم متحيز لا بد له من أوجه وجهات، فإن ثبت له عدة أوجه ثبت إمكان انقسامه لثبوت وجود عمق فيه وإن كانت كل أوجهه واحدة ثبت أنه ليس بجسم.

ووجه ابن حزم اعتراض آخر على الجوهر الفرد بأن الجوهر لا بد له من طول وعرض وعمق، وإن انتفت هذه الصفات عن الجوهر الفرد فإن اجتماع جوهرين فردين إلى بعضهما إما أن يحدث خطاً أو جسماً له طول وعرض وعمق فيبين أن الجوهر الفرد متصف بهذه الصفات، وإما أن لا يحدث له طول أو عرض أو عمق، فيتبين أنه أمر وهمي لا حقيقة له.

يقول ابن حزم: "وبرهان آخر: وهو أنهم يقولون أن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق، فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق: إذا أضفتم إلى الجزء الذي لا يتجزأ عندكم جزأً آخر مثله لا يتجزأ أليس قد حدث لهما طول؟ فلا بد من قولهم: نعم، لا يختلفون في ذلك، ولو أنهم قالوا: لا يحدث لهما طول للزمهم مثل ذلك في إضافة جزء ثالث ورابع وأكثر حتى يقولوا أن الأجسام العظام لا طول لها ويحصلوا في مكابرة العيان"[3].

وما يميل إليه الباحثان في هذه المسألة هو ترجيح قول ابن حزم الأندلسي إذ أن إثبات جوهر لا ينقسم لا ينتظم عقلاً، لأن افتراض جزء لا يتجزأ لا طول له إذا ضم إليه جزء آخر لا يتجزأ فإما أن يحدث لهما طول، فيثبت أن لكل واحد منهما طولاً،

---

(1) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر الأعراض، ص49.
(2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 63/5.
(3) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 63/5.

وما ثبت له ذلك ثبت له جواز التجزؤ والانقسام، وإما أن لا يحدث لهما طولاً بإضافة جواهر فردة أخرى، فيتبين أنه وهم وخيال لا حقيقة له، وهو إنكار للحس والواقع، فإن ما قيمته صفر إن انضاف إليه صفر آخر بقيت القيمة صفر.

- حدوث الأعراض: فالعالم ينقسم إلى أعيان وأعراض، فكل موجود ينقسم إلى جواهر وأعراض، فالأعراض تحتاج إلى ذات تقوم بها لا ينفصل عنها، وحيث أن الأعراض متغيرة، ينتج عن ذلك أنها حادثة، وكل ما قام به الحادث فهو حادث، فدل ذلك على حدوث العالم، وكل حادث لا بد له من محدث قديم لا تقوم به الأعراض، وهذا المُحدث هو الله سبحانه وتعالى[(1)].

وقد نسبت هذه الطريقة لسيدنا إبراهيم عليه السلام حين قال (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ،إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) سورة الأنعام:75-79، أي عدم ثنائه على الذي تتعاقب عليه الأحوال، ويعتريه التغير والزوال باستحقاق الربوبية، فاستدل إبراهيم عليه السلام بتغير الأعراض على أنها غير صالحة لأن تكون صفات لله سبحانه وتعالى[(2)].

يقول ابن حزم رحمه الله تعالى: " ولو انتقل تعالى لكان محدودا مخلوقاً مؤلفاً شاغلاً لمكان وهذه صفة المخلوقين تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً، وقد حمد الله إبراهيم خليله ورسوله وعبده صلى الله عليه وسلم إذ بين لقومه بنقلة القمر أنه ليس ربا فقال {فلما أفل قال لا أحب الآفلين} وكل منتقل عن مكان فهو آفل عنه تعالى الله عن هذا وكذلك القول في قوله تعالى {وجاء ربك والملك صفا صفا} وقوله تعالى {هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر} فهذا كله على ما بينا من أن المجيء والإتيان يوم القيامة فعل يفعله الله تعالى في ذلك اليوم يسمى ذلك الفعل مجيئا وإتيانا وقد روينا عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال وجاء ربك إنما معناه وجاء أمر ربك"[(3)].

وقد استدل الأشاعرة على هذا الحدوث بأكثر من آية من آيات القرآن الكريم، حيث نبه الله تعالى على هذه الفكرة بقوله: (أم خلقوا من خير شيء أم هم الخالقون) سورة الطور:35، وفسرها الإمام الإسفراييني بقوله: "معناه أم خلقوا من غير خالق، كأنه قال من غير شيء خلقهم، لما تقرر من استحالة ثبوت ما ثبت بوصف الخلق من غير خالق ولا صانع"[(4)].

وقد استخدم المتكلمون في دليلهم قياس الغائب على الشاهد لإثبات أن كل فعل لا بد له من فاعل، وهذه تعد معرفة ضرورية أولية، حيث أن الثابت في الشاهد أن كل فعل له فاعل، كل حادث له محدث، وقد ذهب القاضي عبد الجبار من المعتزلة إلى أن إرجاع حدوث الأجسام إلى محدث مأخوذ من الشاهد المعاين، فيقول: "إن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا، ومتعلقة بنا،

---

(1) التفتازاني، شرح المقاصد، مرجع سابق، ص434، وما بعدها.
(2) البابرتي، شرح عقيدة أهل السنة والجماعة العقيدة الطحاوية، ص30.
(3) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 132/2.
(4) الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، ص141.

وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، وكل ما شركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدوث، فيجب احتياجها إلى محدث فاعل"[1].

فهذا الدليل يستند إلى مبدأ السببية الفاعلة لأنه لا يتصور وجود صناعة بدون صانع، وكتابة بدون كاتب، فهو يعد منهجاً طبيعياً، تبدأ من التأمل في العالم ونظامه، باعتبار أنه فعل للخالق، ومن ثم فهو دليل يدل عليه بحيث يكون الابتداء من المخلوق، والانتهاء بالخالق[2].

ثالثاً: ورود الأدلة بتصديق الشرع، بالنص والإجماع:

ذهب الأشاعرة إلى مخالفة المعتزلة في معرفة الله تعالى وقالوا بأنها تكون بالشرع والنص والإجماع إذ أن حكم العقل معزول عن معرفة الله تعالى بالاستقلال، كما أوردنا سابقاً، وملخص هذا البرهان أن وجود الله تعالى لا بدّ أن يثبت بالخبر الصادق عن الله سبحانه وتعالى والسنة النبوية المطهرة، المنقولان إلينا بالتواتر، المجمع على تواترهما، بوجوب النظر في المخلوقات للاستدلال عليها على وجود الخالق سبحانه وتعالى.

يقول الإمام الباجوري: "من أظهر الله المعجزة على يده كان صادقاً في خبره، وكل من كان كذلك كان خبره موجباً للعلم، فينتج: أن خبر الرسول يحصل منه العلم"[3].

وهي ما سماها الدكتور البوطي طريقة التدرج من الأدنى، فإذا قرأ الإنسان القرآن الكريم وما ورد فيه من أخبار عن وجود الله سبحانه وتعالى والحث على النظر لمعرفته سبحانه تبين لنا أن مصدره من الله تعالى، واستدل بذلك على صدق النبي صلى الله عليه وسلم سواء بالمعجزات أو بالعجز عن تحدي القرآن الكريم، فيؤول الأمر بدليل التلازم والقياس والاستقراء التام، إلى المعرفة الضرورية والإيمان بوجود الله تعالى، طبقاً لما يقوله القرآن الكريم عن نفسه، وطبقاً للمعجزات والخوارق المؤيدة والتي في مقدمتها القرآن الكريم[4].

وهو مع اعتبار النص مصدراً يقينياً للعلم، ذهبت الأشاعرة إلى أنه علم استدلالي يفيد القطع بالنظر كذلك، فإن خبر الآحاد عندهم لا يفيد العلم، وكذلك الخبر المتواتر لا يفيد العلم إلا بعد النظر والاستدلال إلى كونه متواتراً، واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات، فيقتضي أن يكون العلم الحاصل عنه علم ضروري كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات، فيكون العلم الضروري عندهم حاصلاً بشرطين، الأول إدراك المعاني وأنها على الوجه الذي قصده به الله تعالى أو النبي صلى الله عليه وسلم، وثبوت نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم عن طريق التواتر.

وهذين الشرطين يثبتان عندهم بطريق الإجماع، نص الإمام الإيجي على ثبوت العلم الضروري بالخبر، بالشرع بالنص والإجماع.

يقول الإمام النسفي: "وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرده، بل بالنظر في الأدلة على كون الإجماع حجة"[5].

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص54.
(2) بخيت: محمد حسن ، القول المبين في أهم قضايا علم أصول الدين، ص155.
(3) الباجوري، حاشية الباجوري على شرح العقائد النسفية، ص312.
(4) البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ووجود الخالق ووظيفة المخلوق، ص104 وما بعدها.
(5) الباجوري، حاشية الباجوري على شرح العقائد النسفية، ص327.

وقد تقدم إثبات دليل الأشاعرة في اعتبار النظر الصحيح بالشرع والنص والإجماع.

المطلب الثالث: لوازم إثبات وجود الله تعالى عند المتكلمين

بعد أن ثبت عند المتكلمين أن وجود الله تعالى واجب من خلال النظر والاستدلال، والشرع بالنص والإجماع، بحث المتكلمون في لوازم إثبات واجب الوجود التي تثبت لواجب الوجود بثبوت وجوده، وقد لخصها الإمام الغزالي في عشر دعاوى(1) اتفق على مجملها أكثر المتكلمون واختلفوا في واحدة هي رؤية الله تعالى، فأثبتها الأشاعرة والماتريدية باعتبارها من متعلقات الوجود، ونفاها المعتزلة باعتبارها من النقائص التي ينبغي نفيها عن الله تعالى، وبالنظر إلى هذه الدعاوى نجد بأنها تتلخص في:

أولاً: إثبات وجوده سبحانه وتعالى بما مرّ معنا في المباحث السابقة، بطرق الاستدلال النظري والشرعي.

ثانياً: أنه سبحانه وتعالى إن ثبت أن واجب الوجود، يثبت له أنه قديم غير مسبوق بعدم، بذاته وصفاته، واستدلوا على ذلك بامتناع تسلسل العلل في الإيجاد، وانتفاء حوادث لا أول لها، ولا بدّ أن تنتهي الحوادث إلى قديم خلقها بالضرورة.

ثالثاً: أن واجب الوجود إذا ثبت له القِدم استحال عليه العدم: وبين الأشاعرة بأن العدم ليس له ماهية وحقيقة فهو لا شيء عندهم، فلا يمكن أن يحل المعدوم بالموجود لعدم ذاتيته، وإنما بحث الأشاعرة بطروء العدم على الوجود، فقالوا بأن طروءه لا بد له من مرجح رجحه، وهذا المرجح:

- لا يصح أن يفعل العدم بقدرته: وهو محال لأن القدرة تتعلق بالممكنات لا بالواجبات، والقدرة تفعل الأشياء والعدم ليس بشيء.
- ولا يصح أن يعدمه موجود آخر، لأن ما سواه ممكن الوجود لا يمتلك ترجيح وجود ذاته من العدم، ولا يمتلك ترجيح إعدام ذاته بعد وجودها، فلا يمكنه ترجيح وجود أو إعدام ما هو واجب.
- ولا يصح افتراض قديم آخر كان موجداً معه في القدم لم يعدمه قديماً وأعدمه الآن، لثبوت دليل التمانع، بعدم اجتماع قدرتين من واجبين قديمين، لأن في ذلك اجتماع الضدين.
- ولا يصح أن يقال أن القديم فقد شرطاً من شروط وجوده، لأن هذا الشرط إما أن يكون ممكناً فلا تأثير له على القديم، ولا يصح أن يكون قديماً لتلازم العدم بتحقق الشرط.

فثبت بذلك استحالة العدم على ما ثبت له القِدم.

رابعاً: استحالة التحيز في ذات القديم: واتفق المتكلمون على استحالة أن يكون واجب الوجود متحيزاً في جهة، لأن المتحيز لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه، ومعلوم أن الحركة والسكون أمر حادث، وما قامت به الحوادث فهو حادث لتعاقب مرجحات الوجود والعدم، وقد ثبت نفيها في حق واجب الوجود، فيثبت بذلك انتفاء التحيز بحقه سبحانه وتعالى.

خامساً: أن واجب الوجود سبحانه وتعالى ليس بجسم: لأن كل جسم متألف من جواهر، ويستحيل في حق واجب الوجود أن يكون جوهراً للزوم التحيز في الجهات كما مر سابقاً، ولو كان جسماً لكان مقدراً بمقدار مخصوص، ويجوز أن يكون أصغر من المكان أو أكبر منه، ويكون مفتقراً إلى مخصص ومكان يكون فيه، فيصبح محتاجاً لذلك المكان وهو محال في حق الله تعالى.

(1) الغزالي: أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، ص24-47.

سادساً: أن واجب الوجود سبحانه وتعالى ليس بعرض ولا تقوم به الأعراض: لأن العرض لا وجود ذاتي له وإنما يقوم بالذوات، والله سبحانه وتعالى قائم بذاته العلية، مستغنٍ عن الذوات.

سابعا: أن الله سبحانه وتعالى ليس بجهة، إذ ما كان في جهة كان محتاجاً لها، والجهة أمر نسبي لا يعقل إلا إذا أضيف إلى متحيز ، والله تعالى يتنزه على الاحتياج إلى المكان والجهة والتحيز [1].

ثامناً: أنه سبحانه وتعالى غير مستقر على العرش استقرار مكان، لأن في ذلك نسبة التحيز والمكان لله سبحانه وتعالى، فهو إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً له، وكل ذلك لا يجوز بحقه سبحانه وتعالى لأنه ليس بجسم، إذ لا يستقر على الجسم سوى الجسم، وقد وضح المتكلمون ومنهم الإمام الغزالي معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) بأنه علو مكانة لا علو مكان.

تاسعاً: أنه تعالى مرئي: بناء على قاعدة أن كل موجود يصح أن يُرى، والله موجود، إذن الله يصح أن يُرى، بل قال الإمام الغزالي بوجوب رؤية الله تعالى باعتباره واجب الوجود، وذات واجب الوجود مستعدة لأن تتعلق الرؤية بها، ولا مانع ولا محيل لذلك.

عاشراً: أن واجب الوجود واحد، وهو سبحانه واحد لا من حيث العدد، وإنما من جهة أنه لا شريك له، وهو سبحانه واحد في ذاته، فهي لا غير مركبة، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ»[2]، واستدل المتكلمون على ذلك بدليل التمانع، وهو المشار إليه في قول الله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) الأنبياء: 22، وهذا الدليل يقوم على مقدمات ونتائج، يمكن تلخيصها بما يلي:

أنه لو أمكن إلهان صانعان قادران على الكمال والاختيار، فأراد أحدهما أن يخلق أمراً فإما أن تجتمع إرادتهما وإما أن تختلف، فإن اجتمعتا على مقدور واحد، لزم أن يجتمع مقدور واحد تحت قدرتين فتكون إرادة وقدرة كل واحد منهما ناقصة في جزءٍ من المقدور المخلوق، فيمتنع كونهما إلاهان.

وإما أن تفترق إرادتهما، فيريد أحدهما الخلق ويعارضه الثاني، فإما أن تقع الأرادتان فيجتمع الضدان وإما أن تقع إرادة أحدهما فيدل على عجز الآخر وانتفاء كونه إلهاً[3].

(1) الغرنوي، شرح عقيدة الإمام الطحاوي، ص88.

(2) البخاري، الصحيح، كتاب بدء الخلق، بَابُ مَا جَاءَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ}، 105/4، رقم (3191).

(3) الباجوري، حاشية الباجوري على العقائد النسفية، ص484-493، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 109/8.

النتائج

- الخلاف بين المتكلمين في أول الواجبات على المكلف اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، وأن ما ذكروه يدل على اتفاقهم إلى أن النظر هو الأصل في العمل المؤدي إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، وأنه هو الوسيلة إلى ذلك، وإن كان المقصود بالأسمى والمطلوب النهائي هو التوصل إلى معرفة الحق سبحانه وتعالى باعتبار أن الخلاف القائم إنما هو خلاف لفظي بالجملة من باب أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر.
- ذهب المعتزلة والماتريدية إلى أن النظر والاستدلال للوصول إلى معرفة الله تعالى تكون عقلاً وذهب الأشاعرة إلى كونها بالشرع والنص والإجماع إذ أن حكم العقل معزول عن معرفة الله تعالى بالاستقلال، ووقف الماتريدية موقفاً متوسطاً في هذه المسألة بالقول بأن معرفة الله تعالى تكون عقلاً، ولكن العقل غير مستقل تمام الاستقلال.
- يترتب على مسألة معرفة وجود الله تعالى عقلاً أم شرعاً مسألة حكم أهل الفترة وهل هم ناجون عند الله تعالى أم لا، فذهب المعتزلة والماتريدية إلى وجوب الإيمان بالله تعالى لمن لم تصله دعوة نبي، وهو مؤاخذ محاسب على ذلك عند الله تعالى، وهو ما يخالف قول الله تعالى: ((وما كُنَّا معذبين حتَّى نبعث رسولا)) وغير ذلك من النُّصوص الَّتي جاء الحض فيها على النَّظر بصيغة الأمر المفيد للوجوب لذلك جعل الأشاعرة النص والإجماع شرطاً للنظر الصحيح شرعاً إذ أن النص إن كان آحاداً فإنه لا يفيد يقيناً باتفاق العلماء، وإن كان متواتراً كالقرآن الكريم والسنة النبوة، فإنه قد يتطرق إليه التأويل، فوجب الإجماع على دلالات المعاني التي وضعت لها، ويترتب على ذلك نجاة أهل الفترة الذين لم يصلهم نبي من العذاب أو الحساب.
- ذهب المعتزلة إلى أن حصول العلم بالمطلوب عقب النظر الصحيح لازم بطريق التولد، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، وذهب الأشاعرة إلى حصول العلم يكون عقب النظر الصحيح على طريق جري العادة من الله تعالى، بمعنى أنه متى تحقق النظر الصحيح خلق الله تعالى للناظر علماً بالمطلوب بمقتضى عادته التي لم تتخلف، لا وجوباً عليه، ولو تخلفت العادة ولم يخلق الله علماً بالمطلوب لم يحصل علم عقب النظر، فحصول العلم لازم عادي.
- إن تعريف الوجود وإن كان ظاهراً بديهياً كما ذهب إليه طائفة المتكلمين والحكماء وإن كان المعرف لها أقل وضوحاً لما يطرأ في بديهيات العقول، إلا إنه ضروري في مقام التفريق بينه وبين الصفات فيما يتعلق بمقام الله سبحانه وتعالى، إذ أن قياس وجود الممكن على الواجب هو قياس الشاهد على الغائب، وإنما صفة الوجود لله تعالى إنما هي من قبيل المشترك اللفظي بين الموجودات مع اختلاف الحقيقة، كما إن الصفة لا يتوقف وجود الموجود على وجودها، بل هي حال واجبة لها لا تقوم الذات إلا بها كما ذهب إلى ذلك الإمام الرازي والسنوسي، لذلك جعلها العلماء صفة نفسية لله سبحانه وتعالى، وبالجمع بين التعاريف يمكن القول بأن الوجود هو: حال واجبة للذات تدل على عين الذات إن كانت الذات غير معللة بعلة.
- استدل المتكلمون على وجود الله تعالى بدليل الوجوب والإمكان ويكون ذلك من خلال حصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم ثبوت الثاني، وهذا المنهج يعتمد على تصورين للوصول إلى التصديق، فالمقدمة الأولى هي أن العالم إما قديم أو حادث، فإن علمنا أنه حادث لاستحالة قدمه لقيام الحوادث به، وكل ما قام به حادث فهو حادث، ثبت أن العالم لا بد له من محدث وهو الله سبحانه وتعالى.

- واستدل المتكلمون على جود الله بدليل حدوث الجواهر والأعراض، فحدوث بالجواهر دليله حدوث (الجوهر الفرد)، وحدوث الأعراض: دليله أن العالم ينقسم إلى أعيان وأعراض، والأعراض تحتاج إلى ذات تقوم بها لا ينفصل عنها، وحيث أن الأعراض متغيرة، ينتج عن ذلك أنها حادثة، وكل ما قام به الحادث فهو حادث، فدل ذلك على حدوث العالم، وكل حادث لا بد له من محدث قديم لا تقوم به الأعراض، وهذا المُحدث هيو الله سبحانه وتعالى.
- اتفق المتكلمون على إثبات لوازم وجود الله تعالى في عدة أمور، وهي أنه تعالى واحد في ذاته وصفاته وأفعاله، ليس بجسم ولا عرض، ولا تقوم به الأجسام ولا الأعراض، وأنه تعالى قديم لا بداية له، أزلي لا نهاية له، وأنه سبحانه غير متحيز ولا في جهة، وغير مستوٍ على عرشه استواء استقرار، وأنه سبحانه وتعالى يُرى، ونفى المُعتزلة رؤية الله سبحانه وتعالى باعتبارها من النقائص التي ينبغي نفيها عن الله تعالى.

قائمة المصادر والمراجع

1. البياضي، كمال الدين أحمد بن حسين البسنوي، (2007)، ***إشارات المرام من عبارات أبي حنيفة النعمان***، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
2. الإسفراييني، شهفور بن طاهر أبو المظفر، (1983)، ***التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين***، تحقيق: كمال الحوت، ط1، عالم الكتب.
3. الآمدي، علي بن أبي علي، ***أبكار الأفكار في أصول الدين***، تحقيق: أحمد محمد مهدي، المكتبة القومية، مركز تحقيق التراث، 2004، ط2.
4. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، ***المواقف في علم الكلام***، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان.
5. البابرتي، (1989)، أكمد الدين محمد بن محمد، ***شرح عقيدة أهل السنة والجماعة العقيدة الطحاوية***، تحقيق الدكتور عارف أيتكن، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
6. الباجوري، إبراهيم بن محمد، (2020)، ***حاشية البجاوري على العقائد النسفية***، تحقيق: أنس محمد الشرفاوي/حسام محمد يوسف، ط1، دار التقوى، دمشق، سورية.
7. الباقلاني، أبو بكر بن الطيب، (2001)، ***الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به***، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
8. الباقلاني، أبو بكر بن الطيب، ***الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به***، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993م.
9. بخيت، محمد حسن مهدي، (2000)، ***القول المبين في أهم قضايا علم أصول الدين***، ط1.
10. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، (2002)، ***أصول الدين***، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
11. البوطي، محمد سعيد رمضان، (2005)، ***كبرى اليقينيات الكونية، ووجود الخالق ووظيفة المخلوق***، ط25، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق.
12. التفتازاني: مسعود بن عمر بن عبد الله، ***شرح المقاصد***، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط2. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2011.
13. التفتازاني، سعد الدين، ***شرح العقائد النسفية بحاشية الخيال***، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
14. الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله،(1969)، ***الشامل في أصول الدين، مجموعة من المحققين***، دار المعارف، الإسكندرية.

15. الجويني، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، (1950)، ***الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد***، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، القاهرة.
16. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، 1379، ***فتح الباري شرح صحيح البخاري***، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 13-349.
17. الحربي، أحمد بن عوض، (1413هـ)، ***الماتريدية دراسة وتقويما***، ط1، دار العاصمة.
18. ابن حزم، علي بن أحمد، ***الفصل في الملل والأهواء والنحل***، مكتبة الخانجي، القاهرة.
19. خير الله، لطفي، ***تحرير حجّة الشّيخ أبي الحسن الأشعريّ في كون الوجود عين الماهية***، 2004.
20. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، ***حاشية الدسوقي على أم البراهين، وشرحها***، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
21. أبو دقيقة، محمود، ***القول السديد في علم التوحيد***، تحقيق: عوض الله جاد حجازي، الإدارة العامة لإحياء التراث، الأزهر الشريف.
22. رابح، ورزقي، ***في مفهوم الوجود وتطبيقاته في فلسفة صدر الدين الشيرازي***، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بن أحمد، وهران2، الجزائر، العدد 35/ سبتمبر 2018.
23. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، ***الأربعين في أصول الدين***، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
24. الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، ***المحصول في علم الأصول***، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1.
25. أبو شاور، عبد الله طه محمد، ***أول اجب على المكلف وطرق معرفة وجود الله دراسة مقارنة***، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور راجح عبد الحميد الكردي، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، آب، 2011.
26. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (1992)، ***الملل والنحل***، تحقيق: أحمد فهمي محمد، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
27. القاضي عبد الجبار، ***شرح الأصول الخمسة***، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، 1996م، القاهرة، ط3.
28. القاضي عبد الجبار، الحسن آبادي، ***المغني في أبواب التوحيد والعدل***، تحقيق: الدكتور توفيق الطوير، سعيد زيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
29. الغرنوي، عمر بن إسحاق، (2009م)، ***شرح عقيدة الإمام الطحاوي***، تحقيق حازم الكيلاني الحنفي، د. محمد عبد القادر نصار، دارة الكرز، بيروت، لبنان، القاهرة، مصر.

30. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (2016)، ***محك النظر***، ط1، دار المنهاج، بيروت، لبنان.

31. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ***معيار العلم***، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

32. الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد، (2004)، ***الاقتصاد في الاعتقاد***، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،.

33. فودة، سعيد عبد اللطيف، ***تهذيب شرح السنوسية***، ط2، دار الرازي، عمان، الأردن، 2004.

34. فودة، سعيد، (2014)، ***الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية***، دار الذخائر، بيروت، لبنان.

35. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، 1996، ***مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين***، تحقيق: محمد المعتصم، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

36. كونتاي، موسى، ***العلاقة بين الماتريدية والأشعرية من خلال كتاب الروضة البهية لأبي عذبة***، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدراسات المعمقة، إشراف الدكتور توفيق بن عامر، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، 2001-2002.

37. الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، ***التوحيد***، تحقيق: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت.

38. الماتريدي، ابو منصور، (2004)، ***تأويلات أهل السنة***، تحقيق: فاطمة يوسف، ط1، مؤسسة الرسالة.

39. ابن متويه، الحسن، ***التذكرة في أحكام الجواهر الأعراض***، تحقيق: سامي نصر، فيصل بديرعون، دار الثقافة، القاهرة.

40. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان.

41. النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، (1990)، ***تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريق الإمام أبي منصور الماتريدي***، تحقيق: كلود سلامة، دمشق.

42. النويهي، محمد خليل، ***الجانب النقدي في المسائل الكلامية عند الإمام أبي منصور الماتريدي، دراسة موضوعية تحليلية***، رسالة دكتوراة، إشراف الدكتور: حبيب الله حسن أحمد، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، 2000م.

List of sources and references

1. Al-Esfraini, Shafour Bin Taher Abu Al-Mudhaffar , (1983 AD), ***Insight on Religion and Distinguishing the Surviving Band from the Perished Divisions***, (in Arabic) Edited by: Kamal Al-Hout, Edition 1, The World of Books.

2. Al-Amadi, Ali bin Abi Ali (2004 AD), ***the first ideas of ideas in the fundamentals of religion*** (in Arabic) , edited by: Ahmad Muhammad Mahdi, The National Library, Heritage Verification Center, 2nd Edition.
3. Al-Iji, Abd al-Rahman bin Ahmed (d. D), ***Attitudes in theology of Theology***(in Arabic), Dar Alam al-Kutub, Beirut, Lebanon.
4. Al-Babarti, (1989 AD), ***Akmad al-Din Muhammad bin Muhammad, Explanation of the Doctrine of the People of the Sunnah and the Community***(in Arabic), the Tahawi Creed, edited by Dr. Arif Aitken, Edition 1, Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Kuwait.
5. Al-Bajouri, Ibrahim bin Muhammad, (2020 AD), ***Al-Bagouri's Footnote on Nasifism Beliefs***(in Arabic), edited by: Anas Muhammad Al-Sharafawi / Hussam Muhammad Yusef, First Edition, Dar Al-Taqwa, Damascus, Syria.
6. Al-Baqlani, Abu Bakr Ibn Al-Tayyib, (2001 AD), ***Equity in what must be believed and it is not permissible to ignore it***(in Arabic), edited by: Muhammad Zahid Al-Kawthari, 4th Edition, Al-Khanji Library, Cairo, Egypt.
7. Bakhit, Muhammad Hasan Mahdi, (2000 AD), ***the statement set forth in the most important cases of the science of fundamentals of religion***(in Arabic), ed. 1.
8. Al-Baghdadi, Abdul-Qaher Bin Taher, (2002 AD), ***Fundamentals of Religion***(in Arabic), edited by: Ahmad Shams al-Din, 1st Edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon.
9. Al-Bayadi, Kamal al-Din Ahmad Ibn Husayn al-Basnawi, (2007 AD), ***Signs of Maram from the phrases of Abu Hanifa al-Nu`man***(in Arabic), edited by: Ahmad Farid Al-Mazidi, First Edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon.
10. Al-Bouti, Muhammad Saeed Ramadan, (2005 AD), ***the greatest cosmic certainties, the existence of the Creator and the function of the creature***(in Arabic), 25th Edition, House of Contemporary Thought, House of Thought, Beirut, Damascus.
11. Al-Taftazani: Masoud Bin Omar Bin Abdullah (2011 AD), ***Explanation of Al-Maqasid***(in Arabic), Edited by: Ibrahim Shams Al-Din, 2nd Edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon.
12. Al-Taftazani, Saad Al-Din (d. D.), ***Explanation of Al-Nassifah Beliefs, in the footnote of Al-Khayali***(in Arabic), Al-Azhar Heritage Library, Cairo.
13. Al-Juaini, Imam of the Two Holy Mosques Abd al-Malik bin Abdullah, (1969 AD), ***Al-Shamil Fi Usul Al-Din, a group of investigators***(in Arabic), Dar Al Ma'arif, Alexandria.
14. Al-Juwaini, Imam of the Two Holy Sanctuaries, Abd al-Malik bin Abdullah, (1950 AD), ***Guidance to the Cutters of Evidence in the Fundamentals of***

Belief(in Arabic), edited by: Muhammad Yusef Musa, Ali Abdel Moneim, Al-Khanji Library, Cairo.

15. Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad bin Ali, (1379 AH), ***Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari***(in Arabic), edited by: Muhammad Fuad Abd al-Baqi, Dar al-Maarifa, Beirut, Lebanon.
16. Al-Harbi, Ahmed bin Awad, (1413 AH), ***Al-Maturidiyah Study and Evaluation***(in Arabic), 1st Edition, Dar Al-Asimah.
17. Ibn Hazm, Ali bin Ahmed (d. D), ***Chapter on Boredom, Whims and Bees***(in Arabic), Al-Khanji Library, Cairo.
18. Khairallah, Lotfi (2004 AD), ***editing the argument of Sheikh Abi Al-Hassan Al-Ash'ari regarding existence being the essence of existence***(in Arabic) (dt.(
19. Al-Desouki, Muhammad bin Ahmed bin Arafa (d. D), ***Desouki's footnote to the mother of the proofs, and its explanation***(in Arabic), investigation by: Abd al-Latif Hasan Abd al-Rahman, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon.
20. Abu Daqiqa, Mahmoud (DT), ***the good saying in the science of monotheism***(in Arabic), edited by: Awad Allah Jad Hijazi, General Administration of Heritage Revival, Al-Azhar Al-Sharif.
21. Rabeh and Rizki (2018 AD), ***On the concept of existence and its applications in the philosophy of Sadr al-Din al-Shirazi***(in Arabic), Journal of the Researcher in the Humanities and Social Sciences, Mohamed Bin Ahmed University, Oran 2, Algeria, Issue 35 / September 2018.
22. Al-Razi, Fakhr Al-Din Muhammad Ibn Omar (d. D.), ***Al-Arbaeen fi Osoul Al-Din***(in Arabic), edited by: Ahmed Hegazy Al-Sakka, 1st Edition, Al-Azhar Colleges Library, Cairo.
23. Al-Razi, Muhammad bin Omar bin Al-Hussein (d. D.), ***The crop in the science of origins***(in Arabic), Imam Muhammad bin Saud Islamic University, Riyadh, 1st Edition.
24. Abu Shawar, Abdullah Taha Muhammad (2011 AD), ***the first duty of the taxpayer and the methods of knowing the existence of God, a comparative study***(in Arabic), a master's thesis, supervised by Dr. Rajeh Abdul Hamid Al-Kurdi, University of Jordan, College of Graduate Studies, August, 2011.
25. Al-Shahristani, Muhammad Bin Abdul-Karim (1992 AD), ***Al-Mullal Wal-Nahl***(in Arabic), edited by: Ahmad Fahmy Muhammad, 2nd Edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon
26. Al-Tabari, Abu Jaafar Muhammad Ibn Jarir (2001 AD), ***Jami` al-Bayan on the interpretation of the verse of the Qur’an = interpretation of al-Tabari***(in Arabic), Mahmoud Shakir seized and commented, Ali Ashour’s correction, first edition, House of Revival of Arab Heritage, Beirut, Lebanon.

27. Al-Gharanawi, Omar bin Ishaq, (2009 AD), ***Explanation of Imam Al-Tahawi's Doctrine***(in Arabic), edited by Hazem Al-Kilani Al-Hanafi, d. Muhammad Abdel Qader Nassar, Cherry House, Beirut, Lebanon, Cairo, Egypt.
28. Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, (2016 AD), ***Test of Consideration***(in Arabic), 1st Edition, Dar Al-Minhaj, Beirut, Lebanon.
29. Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (d. D.), ***Standard of Science***(in Arabic), edited by: Ahmad Shams Al-Din, 2nd Edition, Dar Al-Kotob Al-Ulmiah, Beirut, Lebanon
30. Al-Ghazali, Abu Hamid, Muhammad bin Muhammad, (2004 AD), ***Economics in Belief***(in Arabic), 1st Edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon
31. Fouda, Saeed Abd Al-Latif (2004 AD), ***Tahdheeb Sharh Al-Senussi***(in Arabic), 2nd floor, Dar Al-Razi, Amman, Jordan.
32. Fouda, Saeed, (2014 AD), ***The Great Explanation on the Tahawi Creed***(in Arabic), Dar Al-Thakhira, Beirut, Lebanon.
33. Judge Abdul-Jabbar (1996 AD), ***Explanation of the Five Principles***(in Arabic), Commentary: Imam Ahmad Bin Al-Hussein Bin Abi Hashim, who investigated it and presented it to him: Dr. Abdel Karim Othman, Wahba Library, Cairo, 3rd floor.
34. Judge Abdul-Jabbar, Al-Hassan Abadi (d. T), ***the singer in the chapters of monotheism and justice***(in Arabic), investigated by: Dr. Tawfiq Al-Twair, Saeed Zaid, Dar Al-Kutub Al-Ulmiah, Beirut, Lebanon
35. Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr (1996 AD), ***Runways for those who walk between the houses of you we worship and you should not seek help***(in Arabic), edited by: Muhammad Al-Mu'tasim, 3rd Edition, House of the Arab Book, Beirut, Lebanon.
36. Ibn Katheer, Al-Hafiz Imad Al-Din Abi Al-Fida Ismail (1991 AD), ***Tafseer of the Great Qur'an***(in Arabic), a new corrected and revised edition taken from the manuscript of the Egyptian House of Books, edited by a committee of specialized professors under the supervision of the publisher, 2nd Edition, Dar Al-Khair, Beirut, Lebanon.
37. Kontai, Musa (2001 AD), ***The Relationship between Maturidism and Poetry through the Book of Al-Rawda Al-Bahiya by Abu Athba***(in Arabic), Thesis submitted for obtaining the Certificate of Advanced Studies, supervised by Dr. Tawfiq Bin Amer, Higher Institute of Fundamentals of Religion, Al-Zaytuna University, Tunisia.
38. Al-Matredi, Abu Mansour Muhammad bin Muhammad (d. D.), ***Al-Tawhid***(in Arabic), edited by: Fathallah Khalif, Dar Al-Mashriq, Beirut.
39. Al-Matredi, Abu Mansour, (2004 AD), ***Interpretations of the Sunnis***(in Arabic), edited by: Fatima Yusef, 1st Edition, Foundation of the Message.

40. Ibn Matawayh, Al-Hassan (d. T), ***Al-Tadhkara fi Ahkam Al-Jawaher Al-Mushara***(in Arabic), edited by: Sami Nasr, Faisal in Deir Aoun, Dar Al-Thaqafa, Cairo.
41. Ibn Manzur, Muhammad Ibn Makram (d. T), ***Lisan Al Arab***(in Arabic), 1st Edition, Dar Sader, Beirut, Lebanon.
42. Al-Nassfi, Abu Al-Mu`in Maymun Bin Muhammad, (1990 AD), ***Evidence Briefing on Fundamentals of Religion on the Path of Imam Abi Mansour Al-Matredi***(in Arabic), edited by: Claude Salameh, Damascus.
43. Al-Noihi, Muhammad Khalil (2010 AD), ***The Critical Aspect in Verbal Issues of Imam Abi Mansour Al-Matredi, An Analytical Objective Study***(in Arabic), a PhD Thesis, supervised by Dr. Habibullah Hassan Ahmad, College of Dawa and Fundamentals of Religion, Department of Belief and Philosophy, International Islamic Sciences University.